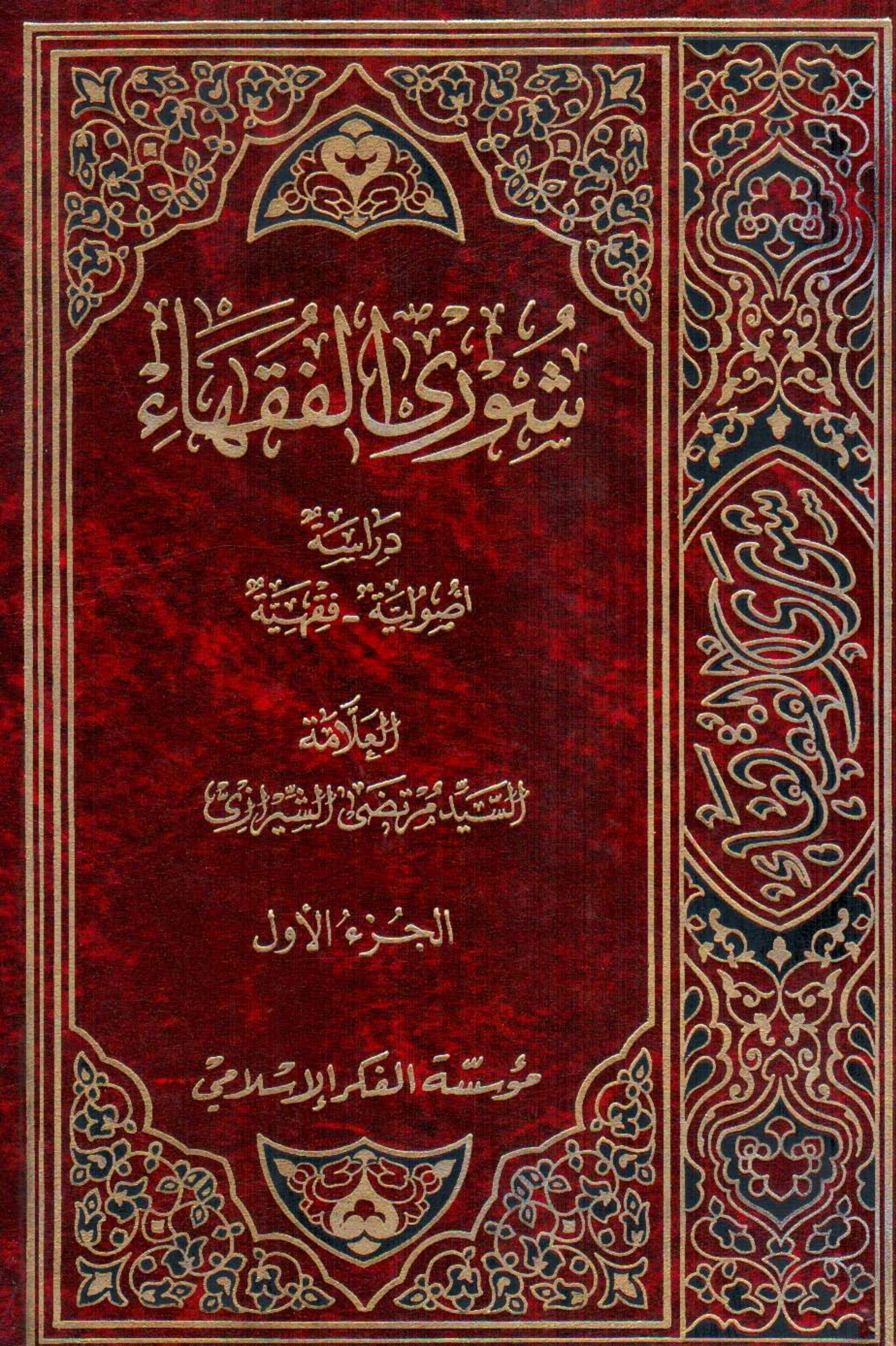


شورى الفقهاء
دراسة
أصولية - فقهية
العلامة
السيد مرتضى الشيرازي
الجزء الأول
مؤسسة الفكر الإسلامي

العلامة السيد مرتضى الشيرازي



دراسة
أصولية - فقهية

الجزء الأول

مؤسسة الفكر الاسلامي
بيروت - لبنان

الطبعة الرابعة

١٩٩٦م/١٤١٧هـ



لبنان بيروت ـ ص . ب . ١٣/٥٩٥٣ شوران

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ ❁

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ❁ اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ ❁

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ❁ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ

نَسْتَعِينُ ❁ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ❁

صِرَاطَ الَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ

الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ❁

الأهداء

بسم الله الرَّحمٰن الرَّحيم

اليك ياحجة الله ودليل ارادته وتالي كتاب الله وترجمانه و بقية الله في ارضه .

اليك ياولي المؤمنين و بوار الكافرين ومجلي الظلمة ومنير الحق والناطق بالحكمة والصدق .

اليك يانظام الدين و يعسوب المتقين وعزّ الموحدين .

اليك يامهدي الأُمم وجامع الكلم وخلف السلف وصاحب الشرف وحجة المعبود وكلمة المحمود .

اليك ياوارث الأنبياء وخاتم الأوصياء ومعزّ الاولياء ومذل الأعداء .

اليك ياصاحب الزمان وشريك القرآن وامام الانس والجان .

اليك ياسيدي اهدي هذا المجهود المتواضع الذي تحدثت فيه عن وكلائك مراجع التقليد وكلي امل ورجاء في ان تتقبله بقبول حسن وتشفع لي يوم الحشر عجل الله تعالىٰ فرجك وسهل مخرجك وجعلنا من انصارك واعوانك .

العبد

مرتضى بن محمد الشيرازي

قم المقدسة



المقدمة

بِسم الله الرَّحمٰن الرَّحيم

الحمد لله ربِ العالمين والصَّلاة والسَّلام علىٰ محمد واله الطاهرين واللعنة على أعدائهم أجمعين .

قال الله تعالىٰ في محكم كتابه الكريم :

« ... قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون انما يتذكر اولوا الالباب »(١)

وقال جل وعلا :

« ... يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات ... »(٢)

وقال سبحانه :

« بل هو آيٰات بيّنٰات في صدور الذين اوتوا العلم ... »(٣)

وقال عزّ اسمه :

« ... انما يخشى اُلله من عباده العلمٰؤاْ ... »(٤)

وقال :

« .. فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون »(٥)

لقد بين الله سبحانه وتعالىٰ في الآية الكريمة الاولىٰ ان العلماء لاٰيستوون مع غيرهم وفي الآية الكريمة الثانية ان المؤمنين والعلماء ارفع من غيرهم بدرجات[٦] وفي الآية الكريمة الثالثة : ان الآيات الربانية التي يتضمنها الكتاب الحكيم والتي هي علامات علىٰ السنن الالهية ، ودلاٰلاٰت قاطعة علىٰ الحقائق الكونية انما هي آيات وعلامات بينات في صدور الذين اوتوا العلم فهم العالمون بحقائق الاشياء كماهي لاٰغير، وفي الآية الكريمة الرابعة : ان العلماء ــ والمراد العلم الحقيقي ــ هم الذين يتحلّون بصفة التقوىٰ والخشية من الله سبحانه وتعالىٰ وفي الآية الكريمة الخامسة وماشابهها[٧] ان مراجع الامة في معرفة الحقائق التكوينية والتشريعية ينبغي ان يكونوا (اهل الذكر) و(المتفقهين في الدين) .

واذا رجعنا إلىٰ الاحاديث الشريفة نجد مجموعة كبيرة جداً منها تتحدث عن فضل العلماء وعن كونهم ورثة الانبياء وخلفاء الرسول (ص) بعد الائمة الا ثنىٰ عشر عليهم السلام كما نشاهد مجموعة كبيرة ايضاً تتكلم عن اصناف العلماء وترشد الامة الىٰ المقاييس الدالة علىٰ انواعهم، كما سنعثر علىٰ روايات مستفيضة بل متواترة ــ ولو تواتراً اجمالياً ــ تتطرق الىٰ دور الفقهاء الرئيسي في قيادة الامة وتوجيهها .

ومن المفيد ان نذكر هنا بعض الروايات الشريفة من الطوائف الثلاث السابقة :

فعن النبي الاعظم صلى الله عليه وآله وسلم :

(ساعة من عالم يتكيء علىٰ فراشه ينظر في علمه خيرمن عبادة العابد سبعين عاماً)[٨]

وعن الامام السجاد او الامام الباقر عليهما السلام :

(متفقه في الدين اشد علىٰ الشيطان من عبادة الف عابد)[٩]

وعن امير المؤمنين عليه السلام :

(فان العالم اعظم اجراً من الصائم القائم المجاهد في سبيل الله فاذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لأيسدها الآ خلفٌ منه وطالب العلم يستغفر له الملائكة ويدعو له من في السماء والارض)[١٠]

وعنه عليه السلام مخاطباً ولده محمد :

(تفقه في الدين فان الفقهاء ورثة الانبياء)[١١]

وعن رسول الله صلى الله عليه وآله :

(رحم الله خلفائي قيل ومن خلفائك يارسول الله ؟ قال : الذين يأتون بعدي يروون سنتي ويحفظون حديثي علىٰ امتي اولئك رفقائي في الجنة)[١٢]

وعن علي بن الحسين عليهما السلام انه اذا جاءه طالب علم قال :

(مرحباً بوصية رسول الله صلى الله عليه وآله)[١٣]

وعنه صلى الله عليه وآله :

(الفقهاء امناء الرسل مالم يدخلوا في الدنيا قيل يارسول الله وما دخولهم في الدنيا ؟ قال : اتباع السلطان فاذا فعلوا ذلك فاحذروهم علىٰ دينكم)[١]

وعن علي عليه السلام :

(اياكم والجهال من المتعبدين والفجار من العلماء فانهم فتنة كل مفتون)[١٥]

وعنه عليه السلام :

(والعلماء عالمان : عالم عمل بعلمه فهو ناج وعالم تارك لعلمه فقد هلك وان اهل النار ليتأذون من نتن ريح العالم التارك لعلمه)[١٦]

وعن النبي صلى الله عليه وآله :

(... ورجل آتاه الله علماً فبخل به علىٰ عباد الله واخذ عليه طمعاً واشترىٰ به ثمناً قليلاً فذلك يلجم يوم القيامة بلجام من نار...)[١٧]

وعن علي عليه السلام :

(الفقيه كل الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤيسهم من روح الله ولم يؤمنهم مكر الله)(١٨)

وعن الامام الصادق عليه السلام :

(الملوك حكام علىٰ الناس والعلماء حكماء علىٰ الملوك)(١٩)

وعن امير المؤمنين عليه السلام في فضل العلم :

(... يرفع الله به اقواماً يجعلهم في الخير ائمة يقتدىٰ بهم)(٢٠)

وعن الامام الرضا عن ابائه عن امير المؤمنين عليهم افضل الصلاة والسلام في فضل العلم :

(... يرفع الله به أقواماً فيجعلهم في الخير قادة تقتبس آثارهم و يهتدىٰ بفعاهم و ينتهىٰ الى رأيهم)(٢١)

وعن علي عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله :

(المتقون سادة والفقهاء قادة والجلوس اليهم عبادة)(٢٢)

وعن النبي صلى الله عليه وآله :

(اذا ظهرت البدعة في امتي فليظهر العالم علمه فان لم يفعل فعليه لعنة الله)(٢٣)

وعنه (ص) :

(لاتجلسوا عند كل عالم يدعوكم الاّ عالم يدعوكم من الخمس الىٰ الخمس من الشك الىٰ اليقين ومن الكبر الىٰ التواضع ومن الرياء الىٰ الاخلاص ومن العداوة الىٰ النصيحة ومن الرغبة الىٰ الزهد)(٢٤)

وعندما نتصفح كتب الروايات نجد المأت من الروايات الشريفة الاخرىٰ التي تتحدث عن العلماء ودورهم في تاريخ الامم وحياة البشرية وتركز علىٰ ضرورة

التقييم الدقيق للفقهاء ومحاولة استكشاف خصائصهم وصفاتهم باعتبارهم القادة الذين تستقيم الامة باستقامتهم وتنحرف بانحرافهم .

ومن هنا كان من اللازم عقد دراسات فقهية واصولية مفصلة ومستوعبة لتلك الايات الكريمة والروايات الشريفة لاستكشاف ذلك ولاستكشاف نوعية العلاقة التي ينبغي ان تكون بين العلماء والامة ومسئولية العلماء تجاه الامة والامة تجاه العلماء وكذلك نوعية العلاقة بين العلماء بعضهم مع بعض علىٰ ضوء مايستفاد من الكتاب الحكيم والسنة الشريفة والحجة الباطنة .

وهذا الكتاب محاولة بدائية متواضعة لتسليط بعض الاضواء علىٰ جانب من العلاقة بين مراجع التقليد حفظهم الله تعالىٰ بعضهم مع بعض حسب المستفاد من الادلة وعلىٰ جانب مختصر جداً من العلاقة بين مراجع التقليد حفظهم الله والامة كذلك .

ولقد تم في الجزء الاول منه البحث عن الايتين الكريمتين « **وشاورهم في الامر** » و« **امرهم شورىٰ بينهم** » وعن مدىٰ دلالتهما مع التطرق للعديد من الاشكالات التي تورد على الاستدلال بهما مع ما ربما يجاب به عن الاشكالات .

ثم تم التطرق لبعض الروايات الشريفة التي يمكن استظهار بعض المسائل الاساسية منها مثل التوقيع المبارك المروي عن صاحب الزمان عجل الله تعالىٰ فرجه الشريف ، ومجموعة من الروايات الشريفة الاخرىٰ ، واما سائر الروايات التي يمكن التمسك بها مثل : (**فاني قد جعلته عليك حاكماً**) وغير ذلك فالمرجو من المولىٰ العلي القدير ان يوفقنا للتحدث عنها في المجلد الثاني باذنه تعالىٰ .

وبعد ذلك تم الكلام عن مايحكم به او يدركه العقل في المقام واخيراً الحديث عن مسائل عديدة ترتبط باصل الفكرة المطروحة في الكتاب امثال : وجوب الاشارة وحرمة المنع ووجوب ردع المانع ووجوب طلبها ... الخ والنسبة بين ادلة الشورىٰ وادلة التقليد وحكم مالو لم ير بعض الفقهاء او اكثرهم جواز تولي الحكم او وجوب او جواز كون ذلك بالشورىٰ وحكم تعارض رأي اكثرية شورىٰ الفقهاء مع اكثرية

الامة وكون القضاء سلطة مستقلة ام لا الى غير ذلك، وبقيت مسائل عديدة اخرى كما بقيت ملحقات كثيرة بما ذكر سنتطرق لها في المجلد باذنه تعالى.

وليس ما ذكر في الكتاب الّا مقتضى الصناعة حسب النظر البدوي القاصر ـ واما الفتوى فهي من شأن مراجع التقليد ادام الله ظلهم على رؤوس المسلمين... وسأكون من الشاكرين للعلماء الاعلام والفضلاء الكرام ايدهم الله تعالى فيما لو تفضلوا بذكر ارشاداتهم وجرحهم وتعديلهم ونقدهم لما ورد في الكتاب، فالمؤمن مرآة المؤمن، واحب اخواني الي من اهدى الي عيوبي، وستكون سبباً باذنه تعالى لاصلاح الهفوات وترميم الثغرات التي تلازم عادة اية محاولة اولى من نوعها في حقل من الحقول الفقهية والاصولية كسائر الحقول الفكرية خاصة اذا كان الكاتب لايملك الا بضاعة مزجاة. ولابأس اخيراً بالاشارة الى ان ماذكر في الكتاب من (فتأمل، وفيه تأمل، ...) قد يكون مشيراً الى وجود اشكال او اشكالات على ما ذكر وقد يكون مشيراً الى نوع تردد في المقام.

والله سبحانه وتعالى اسئل ان يجعل هذا الكتاب مقدمة لدراسات اعمق واشمل لكل ما يتعلق بالقيادة في الاسلام في زمن غيبة الامام المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف، كما اسئله جل وعلا ان يجعله مقدمة لتحقيق (شورى الفقهاء) ممن جمع شرائط النيابة العامة عنه عجل الله تعالى فرجه وسهل مخرجه وجعلنا من انصاره واعوانه والمستشهدين بين يديه، والله الموفق المستعان.

ولقد تمت كتابة هذه المقدمة ـ بعد اكمال كتابة هذا الجزء ـ يوم ميلاد امير المؤمنين ومولى الموحدين علي بن ابي طالب عليه صلوات المصلين في عصر ١٣/ رجب المرجب/ ١٤١٠هـ ق والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآل بيته الطاهرين.

الباب الأول

في الاستدلال بالكتاب الحكيم والسنة المطهرة والعقل

الفصل الأول

في الاستدلال بالآية الكريمة ﴿ وشاورهم في الأمر﴾ مع التطرق للعديد من الاشكالات التي يمكن ان تورد وما يمكن ان يقال في الجواب عنها



بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله العظيم في محكم كتابه الكريم

« فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين » آل عمران ١٥٩

ربما يستدل بهذه الآية الكريمة على وجوب الاستشارة في الشؤون العامة وعلى غير ذلك وتفصيل الحديث عن ذلك يتم ضمن التطرق للاشكالات التي اوردت او يمكن ان تورد على الاستدلال بهذه ، الآية الكريمة فنقول و بالله نستعين :

الاشكال الاول

ربما يعترض على الاستدلال بالآية الكريمة على وجوب الاستشارة و وجوب اتباع الاكثرية : بعدم عمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمبدأي الاستشارة والا تباع مما يستكشف منه «ببرهان الأن» عدم وجوبها عليه والا لما تركها في احيان كثيرة فلا مناص من ارتكاب التجوز بحمل الامر على الاستحباب لاجل هذه القرينة المقامية لكون فعل المعصوم (ع) حجة فيصلح صارفاً للأمر عن معناه الحقيقي ، واذا لم يستفد من هذه الآية وجوب الشورى على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لم يستفد منها

ـ وبطريق اولى ـ وجوبها على الآخرين لكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم مخاطباً بها فاذا وجبت على الآخرين دونه لزم خروج المورد وتخصيصه وهو قبيح لايجوز على الحكيم ارتكابه .

والجواب من وجوه عديده :

الجواب الاول

الدليل قائم على عمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالشورى وقد وردت بذلك روايات عديدة . وهذه الروايات وغيرها مما سيأتي يمكن اثبات حجيتها باثبات تواتر مضمونها او باثبات تواترها الاجمالي والا فلا تكون اكثر من روايات مستفيضة نقلها الاصحاب فلا تتعدى كونها مؤيدة لا دليلاً الا ان الظاهر امكان تصحيح اكثر الروايات التي نقلناها في هذا الباب ، باعتبار ذكرها في تفسير علي بن ابراهيم القمي ، قال في معجم رجال الحديث :ولذا نحكم بوثاقة جميع مشايخ علي بن ابراهيم الذين روى عنهم في تفسيره مع انتهاء السند الى احد المعصومين عليهم الصلاة والسلام فقد قال في مقدمة تفسيره (**ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي الينا من مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم**) فان في هذا الكلام دلالة ظاهرة على انه لا يروى في كتابه هذا الا عن ثقة بل استفاد صاحب الوسائل في الفائدة السادسة ـ في كتابه في ذكر شهادة جمع كثير من علمائنا بصحة الكتب المذكورة وامثالها وتواترها وثبوتها عن مؤلفيها وثبوت احاديثها عن اهل بيت العصمة عليهم الصلاة والسلام ـ ان كل من وقع في اسناد روايات علي بن ابراهيم المنتهية الى المعصومين عليهم الصلاة والسلام قد شهد علي بن ابراهيم بوثاقته ، قال (**وقد شهد علي بن ابراهيم ايضاً بثبوت احاديث تفسيره وانها مروية عن الثقات عن الائمة عليهم الصلاة والسلام**) .

اقول : ان ما استفاده قدّس سرّه في محله فان علي بن ابراهيم يريد بما ذكره

اثبات صحة تفسيره وان رواياته ثابته وصادرة عن المعصومين عليهم الصلاة والسلام وانها انتهت اليه بوساطة المشايخ والثقات من الشيعة وعلى ذلك فلا موجب لتخصيص التوثيق بمشايخه الذين يروي عنهم علي بن ابراهيم بلا واسطة كما زعمه بعضهم)[١].

اقول: الظاهر من عبارة علي بن ابراهيم امران:

الف: ان كل ماذكره واخبر به في كتابه قد انتهى اليه من مشايخه الثقات سواء ذكر سلسلة السند ام لا لمكان الاطلاق اذ لم يقيد توثيق مشايخه الذين روىٰ عنهم بالمذكور اسمه في كتابه ولذا قال البعض بان مراسيله كالصحاح.

ب: ان اخباراته كلها تنتهي الى المعصومين عليهم الصلاة والسلام وقد استفاد ذلك صاحب الوسائل ايضاً على مايظهر من عباراته اللهم الا ان يكون مراده بالاحاديث المعنى الاصطلاحي لا اللغوي وفيه انه تقييد لعبارة القمي بدون جهة، اذ قد عبّر قدّس سرّه بـ (**ذاكرون ومخبرون**) كما استفاد ذلك السيد الخوئي ايضاً على ماهو ظاهر بعض عباراته (**وان رواياته ثابتة وصادرة عن المعصومين عليهم الصلاة والسلام**) و(**فان في هذا الكلام دلالة ظاهرة على انه لايروي في كتابه هذا الا عن ثقة**) وعلى هذا فلا موجب لتخصيص التوثيق بمسانيده دون مراسيله مع ظهور عبارته في توثيق الكل هذا كبرى.

واما صغرى فروايات الاستشارة المنقولة في كتابه المذكور ههنا ان كانت من تتمة مانقله بسنده كانت صحيحة بلا اشكال لكونها مسانيد قد ذكر مشايخه فيها، وان كانت كلاماً مستقلاً كانت مراسيل واحتجنا في اثبات صحتها الى هذه المقدمة التي قدمناها.

ولتحقيق حال الصغرىٰ لابأس بالتطرق الى كل واحدة واحدة منها[٢]: فاما الرواية المذكورة في ضمن تفسير سورة الانفال ص ٢٥٨ من الجزء الاوّل فقد ذكر في

اوّل السورة ص ٢٥٤ (**فحدثني أبي عن فضالة بن ايوب عن ابان بن عثمان عن اسحاق بن عمار قال سألت اباعبد الله عليه السلام عن الانفال فقال عليه السلام ... وقال نزلت يوم بدر...** فان كان (**وقال**) تكملة كلام ابي عبد الله عليه السلام وكذا (**فانها نزلت ...**) وكذا (**... فقال (كما اخرج) ...**) كانت الرواية مسندة والرواة موثقون توثيقاً خاصاً في الكتب الرجالية وعاماً بتوثيق علي بن ابراهيم والا كانت مرسلة واحتجنا الى تلك المقدمة لاثبات حجيتها .

واما الرواية الاخرى المذكورة ضمن تفسير سورة الاحزاب ص ١٧٧ من الجزء الثاني فالظاهر ارسالها . واما الرواية الثالثة وهي رواية (**لما قتل صلى الله عليه وآله وسلم النضر بن حارث ..**) المذكورة في ج/٢ ص ٢٧٠، فالكلام فيها هو الكلام في الاولى .

واما الرواية الرابعة وهي المذكورة ضمن تفسير سورة آل عمران ج/١ ص ١٢٦ فكالثانية .

واما الرواية الخامسة وهي المذكورة في ج/١ ص ١٢٦ فكالثانية ايضاً والمذكورة في ص ٢٧٠ وهي كالاولى . والظاهر للملاحظ ان هذه الروايات كلها من تفسير علي بن ابراهيم وليست من روايات تلميذه ابي الفضل العباس بن محمد بن قاسم بن حمزة بن الامام موسى الكاظم عليه السلام ويمكن توضّح ذلك اكثر بمراجعة (الذريعة الى تصانيف الشيعة) الجزء الرابع ص ٣٠٤ــ٣٠٥ ذيل الحديث عن تفسير القمي حيث ذكر الضابط في التفريق بين تفسير علي بن ابراهيم و بين مانقله تلميذه فليراجع مع اشارته ص ٣٠٨ الى عدم قصور تفسير ابي الجارود في الاعتبار عن تفسير علي بن ابراهيم هذا .

ويمكن تصحيح هذه الروايات حتى مع قطع النظر عن شمول توثيق علي بن ابراهيم لها وكذا غيرها اذ لنا ان نلتزم بصحة المراسيل في القضايا التاريخية بل مطلقا ان روى ذلك الثقة مع عدم إحراز كونه ممن يروى عن الضعفاء لبناء العقلاء

على ذلك، الاترى كافة العقلاء من كل الاديان في كل الازمان يستندون في اكثر رواياتهم التاريخية الى قول الثقة في ذلك الموضوع مع كونها مراسيل عادة بحيث لو دعاهم داع الى تركها وعدم الاعتماد عليها عدّوه بعيداً عن الصواب خارجاً عن ديدن العقلاء وسيرتهم وفي خصوص المسلمين نجد كثرة الاعتماد من الشيعة والسنة على كتب التفسير والتاريخ في بيان شأن نزول الآية وتأو يلها وقصص القرآن وكذا في بيان حالات المعصومين عليهم الصلاة والسلام وقصصهم ومحاجتهم وغير ذلك يرشد الى ذلك الذهن العرفي الفطري الخالي عن تشكيكات بعض الاصوليّين والرجاليّين، وخلاصة القول ان بناء العقلاء وسيرتهم وارتكازهم على ذلك فتأمّل، ولذلك قال في تنقيح المقال[٣] (الرابعة : قد نص الشهيد رحمه الله في غاية المراد بان مراسيل الثقات من الاصحاب مقبولة معتمدة واقول اراد بالثقات من وثقوه ولم ينصوا بانه يروي عن الضعفاء وحينئذٍ فتعتدل جملة من المراسيل لعدم قصور هذه الشهادة من التوثيقات الرجالية فلا تذهل) وسبب عدم القصور مع كون ذلك اجتهاداً من الشهيد رحمه الله رجوعه الى بناء العقلاء وشبهه والا فليس حدس المجتهد حجة لغيره، ولعل المتتبع يعثر على موارد عديدة اعتمد فيها الفقهاء والاصوليوّن على اقوال بعض المفسرين ومراسيلهم :

منها ما ذكره في الرسائل حيث قال[٤] **(و يرد عليه اولاً : ان الاستدلال ان كان بظاهر الآية فظاهرها بمقتضى السياق ارادة علماء اهل الكتاب كما عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة)** ويمكن تأييد المدعىٰ بما نقله الشيخ قدّس سرّه عن جمهور الاصوليّين بقوله في الرسائل[٥] **(بل حكى هذا القول عن جمهور الاصوليّين معللين ذلك بان الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج الى البيان ولا يستغنى عنه بحكم العقل)** وذلك القول هو تقديم الناقل على المقرر، لاقوائية الظن الحاصل من رواية الثقة الذي لايروى عن الضعفاء عادة من الظن الحاصل بهذه الغلبة، فتأمل، هذا. ولمن يرىٰ حجية قول اللغوي دون اعتبار العدالة ان يلتزم بحجية ماذكر هذا. وسيأتي منّا انشاء الله تعالىٰ في الجزء الثانى من هذا الكتاب

بحث مفصّل حول حجية ماذكر مع التطرق الى ادلة منكري ومثبتي حجية قول اللغوي او الشهرة ونقضها وابرامها بالمقدار الذي ينفع في بحثنا هذا فلينتظر والله المستعان.

وسنذكر ههنا بعض الروايات الواردة حول عمله (ص) بالشورىٰ مما اشرنا اليه اجمالاً مع التطرق لمدىٰ دلالتها على المدعىٰ:

الرواية الاولى

ماورد في قصة بدر الكبرىٰ (٦): بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عينا له على العير اسمه عدي فلما قدم على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاخبره اين فارق العير نزل جبرائيل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاخبره بنفير المشركين من مكة فاستشار اصحابه في طلب العير وحرب النفير فقام ابو بكر فقال يارسول الله انها قريش وخيلاؤها ماآمنت منذ كفرت ولاذلّت منذ عزّت ولم نخرج على اهبة الحرب، وفي حديث ابي حمزة، قال ابوبكر: انا عالم بهذا الطريق، فارق عدي العير بكذا وكذا، وساروا وسرنا فنحن والقوم على بدر يوم كذا وكذا، كأنا فرسان رهان، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: اجلس فجلس ثم قام عمر بن الخطاب فقال مثل ذلك فقال: اجلس، ثم قام المقداد فقال: يارسول الله انها قريش وخيلاؤها وقد آمنابك وصدقنا ان ماجئت به حق والله لو امرتنا ان نخوض جمر الغضا وشوك الهراس لخضناه معك والله لانقول لك ماقالت بنوا اسرائيل لموسى عليه السلام: «اذهب انت وربك فقاتلا انّا ههنا قاعدون ولكنا نقول: امض لأمر ربّك فانّا معك مقاتلون فجزاه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خيراً على قوله ذلك، ثم قال: اشيروا عليّ ايها الناس وانما يريد الانصار لان اكثر الناس منهم ولانهم حين بايعوه بالعقبة، قالوا: انا براء من ذمتك حتى تصل الى دارنا ثم انت في ذمتنا نمنعك مما نمنع آبائنا ونسائنا فكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

يتخوف ان لايكون الانصار ترى عليها نصرته الا على من دهمه بالمدينة من عدوّ وان ليس عليهم ان ينصروه بخارج المدينة فقام سعد بن معاذ فقال : بابي انت وامي يارسول الله كانك اردتنا فقال : نعم ، فقال بابي انت وامي يارسول الله انا قد آمنّا بك وصدقناك وشهدنا ان ماجئت به حق من عند الله فمرنا بما شئت وخذ من اموالنا ماشئت واترك منها ماشئت ، والله لو امرتنا ان نخوض هذا البحر لخضناه معك ولعل الله ان يريك ما تقرّ به عينك فسر بنا على بركة الله ففرح بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال سيروا على بركة الله فان الله وعدني احدى الطائفتين ولن يخلف الله وعده والله لكأني انظر الى مصرع ابي جهل بن هشام وعتبة ابن ربيعة وشيبة بن ربيعة وفلان وفلان وامر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالرحيل وخرج الى بدر وهو بئر..

الرواية الثانية

ماذكره في الارشاد(٧) في غزوة الاحزاب : **(فلما سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اجتماع الاحزاب عليه وقوة عزيمتهم في حربه استشار اصحابه فاجمع رأيهم على المقام بالمدينة وحرب القوم ان جائوا اليهم على انقابها)** .

الرواية الثالثة

ما ذكره في تفسير القمي(٨) في غزوة الاحزاب ايضاً **(فلم يزل يسير معهم حي ابن اخطب في قبائل العرب حتى اجتمعوا قدر عشرة آلاف من قريش وكنانة والاقرع بن حابس في قومه وعباس بن مراداس في بني سليم فبلغ ذلك رسول الله (ص) واستشار اصحابه وكانوا سبعمأة رجل فقال سلمان يارسول الله ان القليل لايقاوم الكثير في المطاولة** قال فما نصنع ؟ **قال : نحفر خندقاً يكون بيننا**

وبينهم حجاباً فيمكنك منعهم من المطاولة ولايمكنهم ان يأتونا من كل وجه فانا كنا معاشر العجم في بلاد فارس اذا دهمنا دهم من عدونا نحفر الخنادق فيكون الحرب من مواضع معروفة فنزل جبرائيل على رسول الله (ص) فقال اشار بصواب ...).

الرواية الرابعة

ماذكره في الارشاد في غزوة الاحزاب ايضاً[٩] : واقبلت الاحزاب الى رسول الله (ص) فهال المسلمين امرهم وارتاعوا من كثرتهم وجمعهم فنزلوا في ناحية من الخندق واقاموا بمكانهم بضعاً وعشرين يوماً وليلة لم يكن بينهم حرب الا الرمي بالنبل والحصى فلما رأى رسول الله (ص) ضعف قلوب اكثر المسلمين من حصارهم لهم ووهنهم في حربهم بعث الى عيينة بن حصن والحارث بن عوف وهما قائدا غطفان يدعوهما الى صلحه والكف عنه والرجوع بقومهما عن حربه على ان يعطيهما ثلث ثمار المدينة واستشار سعد بن عبادة فيما بعث به الى عيينة والحارث فقال : يارسول الله ان كان هذا الامر لابدّ لنا من العمل به لان الله امرك فيه بما صنعت والوحي جائك به فافعل مابدا لك وان كنت تختار ان تصنعه لنا كان لنا فيه رأي فقال (ص) **(لم يأتني وحي به ولكني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة وجاؤوكم من كل جانب فأردت ان اكسر عنكم من شوكتهم الى أمرّما)** فقال سعد بن معاذ : قد كنّا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الاوثان لانعرف الله ولانعبده ونحن لا نطعمهم من ثمرنا الا قرى او بيعا والآن حين اكرمنا الله بالاسلام وهدانا به واعزّنا بك نعطيهم اموالنا ؟ مابنا الى هذا من حاجة والله لانعطيهم الا السيف حتى يحكم الله بيننا و بينهم فقال رسول الله (ص) الآن قد عرفت ماعندكم فكونوا على ماانتم عليه فان الله تعالىٰ لم يخذل نبيه ولن يسلمه حتى ينجز له ما وعده).

وسنذكر في طي صفحات الكتاب مواضع اخرىٰ استشار فيها النبي (ص)

اصحابه فاعطوه اصواتهم وفوضوا اليه الامر تارة ولم يفعلوا ذلك فعمل (ص) بآرائهم رغم علمه (ص) بخطأهم تارة اخرىٰ .

[ان قلت] : لعل استشارته صلى الله عليه وآله وسلم وكذا عمله برأي الاكثرية كان من باب الاضطرار كي لايخالفوه وكي يجلب ودّهم ومحبتهم ولتوقعهم ذلك منه حسب عاداتهم كما قيل في تعليل **«وشاورهم في الامر»** و يؤيده ما جاء في خبر ابي حمزة (**فكان صلى الله عليه وآله وسلم يتخوف ان لايكون الانصار ترىٰ عليها نصرته الا على من دهمه بالمدينة ...**) وما جاء من (**ففرح بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال سيروا**) .

[قلت] : **[اولاً]** : العمل لاجهة له من حيث الاضطرار وعدمه والاصل في قول المعصوم وفعله وتقريره كونه حجة ولزوم اتباعه .

[وثانياً] : اصالة عدم الاضطرار محكمة(١٠) فلا يقتصر في التزام الاباحة بالمعنى الاعم على صورة وجوده .

[وثالثاً] : كون ذلك منه صلى الله عليه وآله وسلم اضطراراً للجهات المذكورة مع لحاظ وجودها في غيره بل بشكل اقوىٰ واولىٰ يستلزم ثبوت الحكم موجبة كلية اذ لايخلو ظرف من ذلك في الشئون العامة فتأمّل .

و بناء عليه نقول : بكفاية الموجبة الجزئية في رفع السالبة الكلية المستندة الى عدم جواز اتباع الفقيه لرأي الغير، وقد فصلنا الحديث عن هذا في موضع آخر فليراجع ، وكذا كفايتها في رفع السالبة الكلية في باب الاستشارة والردع عن جعل البناء على عدمها .

وقد يورد على الاولين بدلالة القرائن المقامية على خلاف الاصل ، وعلى المدعي الاثبات وعلى تقديره فهو غير ضار بتمسكنا بالآية الشريفة كما فصلناه فليراجع .

واما المؤيد فهو على الخلاف ادل اذ الظاهر ارادته صلى الله عليه وآله وسلم

الخروج وطلب العير وحرب النفير وذلك لقرائن عديدة في نفس الرواية منها انه امر (ص) ابا بكر وعمر بالجلوس عندما ابديا التحذر والتثبيط وجزى مقداد خيراً عندما أبدى التأهب والاستعداد لكل تضحية ومنها (**فكان صلى الله عليه وآله يتخوف ... وان ليس عليهم ان ينصروه بخارج المدينة**) ومنها (**ففرح بذلك رسول الله (ص)**) ومع ذلك لم يقدم صلى الله عليه وآله وسلم الا بعد الاستشارة واشارة الاكثرية بذلك فتأمّل، اذ قد يكون عدم الاقدام قبلهما اضطراراً وقد يكون لوجوبهما او الاول منهما فلا يمكن الاستدلال بذلك على احد الوجهين الا بضميمة مثل ان الظاهر ان ذلك كان امتثالاً لـ : «**وشاورهم في الامر**» او ما هو بمنزلته فتأمل كما ان عمله صلى الله عليه وآله وسلم بعدها على طبقها في العديد من الروايات المذكورة قد يكون استناداً اليهما وقد يكون لالذلك.

[وقد يستدل] للاشكال السابق بصحيحة او موثقة علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابي عمير عن ابن سنان[١١] عن ابيعبد الله عليه السلام في قضية صلح الحديبية (**... فلما اكثروا عليه قال ان لم تقبلوا الصلح فحاربوهم فمروا نحو قريش وهم مستعدون للحرب وحملوا عليهم فانهزم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هزيمة قبيحة ومروا برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فتبسم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم قال ياعلي خذ السيف واستقبل قريشاً فاخذ امير المؤمنين (ع) سيفه وحمل على قريش فلما نظروا الى امير المؤمنين (ع) تراجعوا وقالوا ياعلي بدا لمحمد فيما اعطانا قال لا فرجع اصحاب رسول الله (ص) مستحيين واقبلوا يعتذرون الى رسول الله (ص) فقال لهم رسول الله (ص) ألستم اصحابي يوم بدر اذ انزل الله فيكم «اذ تستغيثون ...»** ... فاعتذروا الى رسول الله (ص) وندموا على ما كان منهم وقالوا الله اعلم ورسوله فاصنع مابدا لك)[١٢].

كما يمكن الاستدلال بها على عدم عمله (ص) برأي الاكثرية لاجابته (ص) الى الصلح في حادثة الحديبية دون استشارته اصحابه حيث ورد (**فوافوا رسول الله (ص)** فقالوا يامحمد الى ان ننظر الى ماذا يصير امرك وامر العرب على ان ترجع

من عامك هذا فان العرب قد تسامعت بمسيرك فان دخلت بلادنا وحرمنا استذلتنا العرب واجترأت علينا ونخلي لك البيت في القابل في هذا الشهر ثلاثة ايام حتى تقضي نسكك وتنصرف عنّا، فاجابه رسول الله (ص) الى ذلك وقالوا له وترد الينا كل من جائك من رجالنا ونرد اليك من جائنا من رجالك فقال رسول الله (ص) **(من جائكم من رجالنا فلا حاجة لنا فيه ولكن على ان المسلمين بمكة لايؤذون في اظهارهم الاسلام ولا يكرهون ولاينكر عليهم شيء يفعلونه من شرائع الاسلام)** فقبلوا ذلك فلما اجابهم رسول الله (ص) الى الصلح انكر عليه عامة اصحابه)[١٣].

[والجواب]: اما عن الشق الثاني : **[فأولاً]** : ما سيأتي من الجواب الثالث من عدم مجال للشورىٰ والاستشارة فيما ورد فيه نص من الباري جلّ وعلا اما للانصراف او للتخصيص والمقام صغرىٰ هذه الكبرىٰ لعدة قرائن :

الف : ماذكره المفيد قدّس سرّه في الارشاد (ولما رأى سُهيل بن عمرو توجه الامر عليهم ضرع الىٰ النبي (ص) في الصلح ونزل عليه الوحي بالاجابة الى ذلك وان يجعل اميرالمؤمنين (ع) كاتبه يومئذٍ والمتولي لعقد الصلح بخطه)[١٤].

ب: ماذكره علي بن ابراهيم في تفسيره (ونزلت في بيعة الرضوان **«لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة»** اشترط عليهم ان لا ينكروا بعد ذلك على رسول الله (ص) شيئاً يفعله ولايخالفوه في شيء يأمرهم به)[١٥] وسيأتي استثناء ما اوحى به الله على رسوله (ص) وما فعله الرسول (ص) او امر به من باب ولايته (ص) من وجوب الاستشارة والشورىٰ.

ج: ماذكره ايضاً بقول **«الظانين بالله ظن السوء عليهم دائرة السوء»** هم الذين انكروا الصلح واتهموا رسول الله (ص)[١٦] الظاهر في علمهم بان قرار الصلح من الباري عزوجل ولذا عبّر بـ(الظانين بالله) لا بـ(الظانين برسوله) فتأمّل، ولعل المتتبع يجد قرائن اخرىٰ عديدة على ماذكرناه.

[وثانياً وثالثاً] : ما سيأتي من الجواب الرابع والخامس في صورة استنتاج عدم وجوب الشورىٰ عليه (ص) وعلى غيره من عدم عمله (ص) في هذا المورد وشبهه برأي الاكثرية وعدم استشارته لها.

[ورابعاً] : قد يقال بكون اجابته للصلح غير منجزيته وما عليه (ص) الاستشارة فيه صورة المنجزية لا ما يسبقها من الحديث والتفاوض، والذي يدل على الصغرىٰ عدم اعتبار الصلح قبل التوقيع والكتابة فيما من شأن منجزيته وفعليته ذلك ولذا ورد (**... فقال سهيل هذا يامحمد اوّل ما اقاضيك عليه ان ترده فقال النبي (ص) انا لم نقض (او لم نرض) بالكتاب بعد**)(١٧) فتأمّل.

[وخامساً] : لقد اجاز (ص) للاكثرية باتباع رأيها كما سبق من (**ان لم تقبلوا الصلح فحاربوهم ...**) فتأمل.

[واما] عن الشق الاول : **[فالجواب اولا]** : لايعلم كون ذلك عملاً برأيهم من باب الاضطرار او غيره بل الظاهر انه كان تعجيزاً لهم ولو كان عاملاً برأيهم لجهز كل الجيش وامرأ علياً (ع) بالاشتراك معهم في الهجوم اضافة الى ظهور قول علي (ع) (لا) في جواب سؤالهم (ياعلي بدا لمحمد فيما اعطانا) في ذلك فيكون المورد من صغريات عدم عمله بالاكثرية فيدخل في الشق السابق مع اجوبته الخمسة باستثناء الرابع والخامس فتأمّل.

[وثانياً] : على فرض تسليم كونه عملاً منه برأي الاكثرية الى ان ثبت لهم خطأهم فتراجعوا فانفذ الصلح تجري الاجوبة السابقة عن الاشكال السابق فتأمّل.

[ان قلت] : ما الدليل على عمله (ص) بالشورىٰ من حيث هي هي ولانها حجة اذ قد يكون عمله (ص) على طبقها لا استنادا اليها بل من باب موافقتها لرأيه (ص) ولعلمه بمطابقتها للواقع في تلك الصور فلا يدل عمله على حجيتها حال

الجهل بمطابقتها للواقع فكيف بحال الاطمينان العرفي ــ الحاصل للفقيه مثلاً ــ بمخالفتها للواقع، بل ان عمله (ص) بها حال موافقتها لرأيه (ص) لايدل على حجيتها حتى في هذه الصورة ايضاً اذ يكون عمله حينئذٍ برأيه (ص) لا برأي الاكثرية وان كانت على وفقه اذ ان مطابقه غير الحجة للحجة لايوجب صيرورتها حجة وذلك كما لو طابق القياس والاستحسان بان دل الخبر على شيء ووافقه القياس فهل يستلزم ذلك حجية القياس؟ وكذلك مطابقة مجهول الحجية (علماً بان الشك في الحجية موضوع عدم الحجية ــ حيث لانعلم ان عمله (ص) بالشورىٰ في تلك الموارد من حيث هي هي لتكون حجة او لأن رأيه كان على طبق ما ارتأته الشورى ــ) لمعلوم الحجية لايصيره حجة كما لو طابقت الشهرة او الاجماع المنقول الكتاب او السنة في مسألة او في مسائل عديدة ــ كما هو كذلك ــ ايدل ذلك على حجيتهما؟ فالعلم على طبق شيء غير العمل بالشيء.

ومما يشهد لكون عمله (ص) بالشورىٰ في موارد عمله على طبقها انما كان من باب موافقتها لرأيه (ص) وان عمله كان على طبقها لا بها، ماورد في الحديث السابق (**فنزل جبرئيل على رسول الله (ص) فقال اشار بصواب**) ومما يشعر به قوله (ص) (**الآن قد عرفت ماعندكم فكونوا على ماانتم عليه**) و(**ففرح بذلك رسول الله (ص) وقال: سيروا على بركة الله ...**).

قلت: اولاً (١٨): ظاهر تلك الروايات عمله (ص) بالشورى واستناد عمله (ص) اليها حيث ورد ٢٥١ (فاشار سلمان الفارسي رحمه الله على رسول الله (ص) بالخندق فامر بحفره) حيث ان الفاء للتفريع فقد فرع امره (ص) بحفر الخندق على اشارة سلمان ــ علماً بان الاكثرية الساحقة ايّدت اطروحة سلمان، حتى قال بعضهم هذه والله حيلة فارسية ومن الواضح ان امره (ص) لايتفرع على الباطل وماليس بحجة، الا ان يقال بان الاصل في الفاء الترتيب لا التفريع ولاظهور في غيره فتأمّل.

وورد ٢١٨ (**... واستشار اصحابه وكانوا سبعمأة رجل فقال سلمان ... فنزل جبرائيل على رسول الله (ص) فقال اشار بصواب فامر رسول الله (ص) بحفره من ناحية احد الى راتج**) حيث ظاهر الفاء التفريع وظاهره الاستناد الاترى ان الامام عليه السلام لوقاس امامه قائس فقال (القياس يقتضي كون الاصبع الرابعة للمرأة كسائر الاصابع) فقال (ع) (فحكمي هوان الدية اربعون) أفلم يكن هذا الكلام المصدّر بفاء التفريع والمطابق للقياس دليلاً على حجية القياس واستناده (ع) في حكمه اليه؟ هذا. ولكن الظاهر التفرع في الرواية الثانية على قول جبرئيل، وكذلك في رواية الشمالي رحمه الله المذيّلة بفاء التفريع (**ففرح بذلك رسول الله (ص) وقال سيروا على بركة الله**) حيث تفرع امره بالسير على اشارة الاصحاب حيث انعقدت الاكثرية على طلب العير وحرب النفير اذ وافق الانصار على ذلك وهم اكثر الناس كما ورد (**ثم قال اشيروا علي ايها الناس وانما يريد الانصار لان اكثر الناس منهم**) ولقد كان رأي سعد تجسيداً لرأي كافة الانصار لكونه رئيسهم وكون حالتهم حالة قبلية كما لايخفى على من راجع التاريخ.

[وثانياً]: ظاهر خبر الارشاد: ان النبي (ص) كان يرى رأياً آخر الا انه (ص) وقف عند رأي الشورى، عندما رآها ترتأي غير رأيه (ص) بل ذلك صريح الخبر (**... بعث الى قائدي غطفان يدعوهما الى صلحه ... فاستشار سعد بن عباده فقال: يارسول الله ان كان هذا الامر لابدّ لنا من العمل به لان الله امرك فيه بما صنعت والوحي جائك به فافعل ما بدا لك وان كنت تختار ان تصنعه لنا كان لنا فيه رأي**) فقال (ص) (**لم يأتني وحي به، ولكني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة وجاؤوكم من كل جانب فاردت ان اكسر عنكم من شوكتهم الى امرمّا، فقال سعد ... فقال (ص) الآن قد عرفت ما عندكم فكونوا على ما انتم عليه**) فرأي النبي (ص) «**ولكني رأيت**» لكنه عدل عنه الى رأي الاكثرية حيث كان سعد ينطق باسمها وقد عبّر عن رأيها «**قد كنا نحن وهؤلاء القوم ...**»

واوصاهم بالسير على طبق رأيهم «**فكونوا على ما انتم عليه**»...

[وثالثاً] : هنالك روايات آخر صريحة في عمله برأي الاكثرية رغم علمه (ص) بخطأهم وعدم مطابقتها للواقع.

الرواية الخامسة

ما ورد في تفسير آية «**ما كان لنبي ان يكون له اسرىٰ حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم (٦٧) لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم (٦٨)** الانفال. ففي كتاب علي بن ابراهيم[١٩]: (لما قتل رسول الله (ص) النضر بن حارث وعقبة بن ابي معيط خافت الأنصار أن يقتل الأسارىٰ، قالوا : يارسول الله قتلنا سبعين وهم قومك وأُسرتك، أتجذ أصلهم، فخذ يارسول الله منهم الفداء، وقد كانوا أخذوا ما وجدوه من الغنائم في عسكر قريش، فلّما طلبوا اليه وسألوه نزلت «**ما كان لنبيّ ان يكون له أُسرى**» الآيات، فاطلق لهم ذلك وكان اكثر الفداء أربعة آلاف درهم وأقلّه الف درهم ... وروى أن النبي (ص) كره أخذ الفداء حتى رأى سعد بن معاذ كراهية ذلك في وجهه، فقال : يارسول الله هذا أوّل حرب لقينا فيه المشركين والا ثخان في القتل أحبّ الينا من استبقاء الرجال، وقال عمر بن الخطّاب : يارسول الله كذّبوك وأخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم ومكّن علياً من عقيل فيضرب عنقه ومكّني من فلان أضرب عنقه فانّ هؤلاء ائمة الكفر، وقال ابو بكر : أهلك وقومك استأن بهم واستبقهم وخذ منهم فدية تكون لنا قوّة على الكفار، وقال ابو جعفر الباقر (ع) كان الفداء يوم بدر كلّ رجل من المشركين باربعين اوقيّة، والاوقيّة اربعون مثقالاً) وجاء في الخرائج :[٢٠](من معجزاته (ص) انه لما كانت وقعة بدر قتل المسلمون من قريش سبعين رجلاً واسروا منهم سبعين، فحكم رسول الله (ص) بقتل الاسارىٰ وحرق الغنائم، فقال جماعة من المهاجرين : إنّ الاسارىٰ هم قومك وقد قتلنا منهم

سبعين فاطلق لنا أن نأخذ الفداء من الاسارىٰ والغنائم فنقوىٰ بها على جهادنا فأوحى الله اليه: ان لم تقتلوا يقتل منكم في العام المقبل في مثل هذا اليوم عدد الأسارىٰ فانزل الله: **«ماكان لنبي ان يكون له أسرىٰ حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا»** فلما كان في العام المقبل وقتل من المسلمين سبعون بعدد الاسارىٰ قالوا: يارسول الله قد وعدتنا النصر فما هذا الذي وقع بنا؟ ونسوا الشرط ببدر فانزل الله: **«اولّما اصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها»** يعني ما كانوا أصابوا من قريش ببدر وقبلوا الفداء من الأسرى **«قلتم أنّى هذا قل هو من عند انفسكم»** يعني بالشرط الذي شرطوه على انفسهم أن يقتل منهم بعدد الأسارىٰ اذا هو اطلق لهم الفداء منهم والغنائم فكان الحال في ذلك على حكم الشرط).

وجاء في تفسير القمي [٢١] ذيل الآية الكريمة: (فلما دخلوا المدينة قال اصحاب رسول الله (ص) ماهذا الذي أصابنا وقد كنت تعدنا النصر؟ فانزل الله تعالىٰ: **«أولّما اصابتكم مصيبة»** الآية، وذلك انّ يوم بدر قتل من قريش سبعون، وأسر منهم سبعون وكان الحكم في الأسارىٰ القتل فقامت الأنصار الى رسول الله (ص) فقالوا: يارسول الله هبهم لنا ولا تقتلهم حتى نفاديهم فنزل جبرئيل (ع) فقال: ان الله قد اباح لهم الفداء ان يأخذوا من هؤلاء و يطلقوهم على ان يستشهد منهم في عام قابل بقدر ما يأخذون منه الفداء فاخبرهم رسول الله (ص) بهذا الشرط فقالوا: قد رضينا به نأخذ العام الفداء من هؤلاء ونتقوى به و يقتل منّا في عام قابل بعدد من نأخذ منهم الفداء وندخل الجنة، فاخذوا منهم الفداء واطلقوهم فلما كان في هذا اليوم وهو يوم احد قتل من اصحاب رسول الله (ص) سبعون فقالوا: يارسول الله ماهذا الذي أصابنا وقد كنت تعدنا النصر؟ فانزل الله: **«أولّما اصابتكم»** الى قوله: **«هو من عند انفسكم»** بما اشترطتم يوم بدر).

وقال الطوسي قده في التبيان [٢٢] ذيل الآية (والمعنىٰ: ماكان لنبي ان يحبس كافراً للفداء والمن حتى يثخن في الارض... وقوله **«تريدون عرض الدنيا»** يعني تريدون الفداء.. وهذه الآية نزلت في أسارىٰ بدر قبل ان يكثر الاسلام فلما كثر

المسلمون قال تعالىٰ : «**فامّا منّا بعد وامّا فداء**» سورة محمد (ص) الآية ٤ وقال في مجمع البيان في ذيل الآية مايقارب ذلك فراجع ، وقال الطباطبائي في الميزان في ذيل الآية(٢٣) (وقد اختلف المفسرون في تفسير الآيات بعد اتفاقهم على انها انما نزلت بعد وقعة بدر تعاتب اهل بدر وتبيح لهم الغنائم) .

اما تفاسير السنة فقد روىٰ اكثرهم هذه الرواية (. . . فقال رسول الله (ص) ابكي علي اصحابك من اخذهم الفداء لقد عرض علي عذابهم ادنىٰ من هذه الشجرة) او مايقرب منها (**ابكي للذي عرض على اصحابك من اخذهم الفداء لقد عرض علي عذابهم ادنىٰ من هذه الشجرة**) .(٢٤)

فمع ان الرسول (ص) «حكم بقتل الاسارىٰ وحرف الغنائم» ــ كما في الخرائج ــ .

و «كان الحكم في الاسارىٰ القتل» ــ كما في تفسير القمي ــ و «كره اخذ الفداء» ــ كما في تفسيره ايضاً ــ مع ذلك نزل (ص) عند رأي الاكثرية حيث «خافت الانصار ان يقتل الاسارىٰ» وقالوا «فخذ يارسول الله منهم الفداء فلما طلبوا ذلك وسألوه نزلت «**ما كان لنبي ان يكون له اسرىٰ**» فاطلق لهم ذلك» ــ كما مرّ في تفسير علي بن ابراهيم ــ وحيث «فقالت جماعة من المهاجرين ان الاسارىٰ هم قومك وقد قتلنا منهم سبعين فاطلق لنا ان نأخذ الفداء من الاسارىٰ» ــ كما مر في الخرائج ــ و «فقامت الانصار فقالوا يارسول الله هبهم لنا ولا تقتلهم حتى نفاديهم فنزل جبرائيل فقال ان الله قد اباح لهم الفداء . . .» كما مرّ في تفسير القمي .

وقد اتضح من هذا البيان انه (ص) ــ بامر الله ــ نزل على رأي الاكثرية مع مخالفتها لرأيه (ص) وللحكم الالهي في الحادثة ، ومن الواضح ان رأيه وان حكم الله هو الصائب . وان اخذ الفداء بدل الاثخان سبب ضرراً عظيماً عليهم ــ بل كاد يسبب زوال الاسلام ــ ولذا (لما كان يوم احد وقتل من اصحاب الرسول (ص) سبعون قالوا : يارسول الله ماهذا الذي اصابنا وقد كنت تعدنا النصر» فانزل

الله(٢٥) «**اولمّا اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها**» وهما سبعون قتيل من المشركين ببدر وفداء سبعين ايضاً «**قلتم أنّى هذا**» من اين ورد هذا البلاء العظيم علينا في هذه الحرب حرب احد؟ «**قل هو من عند انفسكم**» فانتم السبب في حلوله بكم لاختياركم الفداء في حرب بدر...).

[ان قلت] : لعل الرسول (ص) عمل برأي الاكثرية ههنا ــ رغم مخالفتها للواقع وللحكم الوارد في الحادثة ــ من باب الاضطرار وخوف الفتنة فعمله بها كان بالعنوان الثانوي لا الاولي؟.

[قلت] : كلا اذ مضافاً الى ظهور (**فنزل جبرئيل (ع) فقال ان الله قد اباح لهم الفداء...**) ــ كما في تفسير القمي ــ في الاباحة بالعنوان الاولي لا الثانوي الاضطراري، كظهور «**احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم**» الواردة بعد اقتراب بعض الشباب سرًّا الى زوجاتهم في ليالي شهر رمضان ــ في الحلية بالعنوان الاولي لا الثانوي.

مضافاً الى ذلك: يدل على عدم كون عمله برأيها للاضطرار ان اكثرية الاصحاب عندما رأت كراهة النبي (ص) لاخذ الفداء فوضوا الامر للنبي (ص) كما مرّ في رواية علي بن ابراهيم(٢٦) (وروي ان النبي (ص) كره اخذ الفداء...)(٢٧) ومع تفويضهم الامر له (ص) هل يبقى اضطرار وعنوان ثانوي؟ فعمله برأيهم الواقعي ــ اذان طلبهم الاثخان فيما بعد كان احتراماً للنبي (ص) ونزولاً عند رغبته ــ ولا اضطرار دليل على صحة اتباع الاكثرية وان خالف رأيها الواقع في الموضوعات المستنبطة.

[ان قلت] : تحليل الله اخذ الفداء فيما بعد اعم من حلية (الشورى على خلاف الحكم في الموضوع المستنبط) اذ لامانعة جمع بين تحليله سبحانه وتعالى له وحرمتها كما ان تحليله الرفث الى النساء ليلة الصيام فيما بعد لايعني حلية ما ارتكبه

الشباب قبل نزول آية الحل اذ ان عملهم كان حراماً بلا شك فنزول الحكم على طبق رأي الاكثرية لايستلزم جواز الشورىٰ ؟ .

[قلت] : فرق بين الامرين اذ ان مخالفة الحكم محرمة لاطلب تغييره ...

فالوطى مع التحريم محرم، اما طلب تحليله فليس بمحرم وفيما نحن فيه لو كانت الاكثرية تخالف الحكم بان لا تقتل الاسرىٰ وبان تأخذ الفداء ــ خلافاً لحكم الله ورسوله ــ كانت قد فعلت محرماً اذ لاشورىٰ قبال النص ــ ولكنها طلبت تغيير الحكم (... فقال جماعة من المهاجرين ان الاسارىٰ هم قومك وقد قتلنا منهم سبعين فاطلق لنا ان نأخذ الفداء من الاسارىٰ) كما مرّ في رواية الخرائج فقد طلبوا تغيير الحكم «**فاطلِق لنا ...**» اي اجعله طِلقا جائزاً ــ ومرّ مثله ايضاً في خبر علي بن ابراهيم ــ (فلما طلبوا اليه وسألوه نزلت «**ماكان لنبي ...**» فاطلق لهم ذلك) وكذا في خبره الآخر (فقالوا يارسول الله هبهم لنا ولا تقتلهم) واستجاب الله ورسوله لطلب الاكثرية بالشرط الذي قبلوه (على ان يستشهد منهم في القابل بقدر ما يأخذون من الفداء ...) في تفسير القمي و(... «**قلتم أنّى هذا قل هو من عند انفسكم**» يعني بالشرط الذي شرطوه على انفسهم ان يقتل منهم بعدد الاسارىٰ) في الخرائج ــ فاطلق لهم كل ذلك رغم ان طلبهم في غير محله وكان الاصلح ماحكم به الله ورسوله اولاً من الاثخان في الارض .(٢٨)

[ولكن] الصحيح عدم امكان الاستدلال بهذه الآية الشريفة برواياتها على المدعىٰ اذ :

[اولاً] : ان ظاهر تلك الروايات ان النبي (ص) حكم دون استشارة المسلمين في الامر ودون اخبارهم بذلك ولذا توجه سيل من الاعتراض عليه (ص) بعد صدور الحكم حيث ورد (فحكم رسول الله (ص) ... فقال جماعة) و(كان الحكم ... فقامت الانصار) .

[ثانياً] : ان رأي الاكثرية لو كان لازم الاتباع لما كان للاشتراط معنى ومحل وظاهر تلك الروايات جعله (ص) قبول اقتراحهم ورأيهم دائراً مدار الشرط وجوداً وعدماً .

[ثالثاً] : ان استجابته جل وعلا لطلب الاكثرية غير دال على حجية رأيها وصحة اتباعه ولا بنحو الموجبة الجزئية اذ هو كما لو استجاب لطلب الاقلية او لطلب فرد واحد مؤمن او كافر فاسق او عادل بشرط او بدونه ولله الولاية المطلقة فكما له السلب له الايجاب وكما لايدل الاول على عدم الحجية لنا لايدل الثاني على ثبوتها في حقنا بل نقول ذلك بالنسبة للرسول (ص) وسائر المعصومين عليهم الصلاة والسلام فاستجابتهم لطلب الاكثرية ــ لوفرض ــ لايكون دليلاً علىٰ حجيتها(٢٩) بل وجواز اتباعها موجبة جزئية اذ لعله من باب الولاية فتأمّل، اذ الاصل في فعل المعصوم كقوله وتقريره الحجية والاصل عدم كونه من باب الولاية الخاصة .

الرواية السادسة

استشارته(٣٠) (ص) في غزوة بدر (وكان اصحاب رسول الله (ص) يومئذٍ سبعمأة والمشركين الفين وخرج رسول الله (ص) بعد ان استشار اصحابه وكان رأيه (ص) ان يقاتل الرجال على افواه السكك و يرمي الضعفاء من فوق البيوت ، فابوا الا الخروج اليهم فلما صار على الطريق قالوا نرجع فقال : ماكان لنبي اذا قصد قوماً ان يرجع عنهم .(٣١)

وقال الواقدي : فقال (ع) : أشيروا عليّ ورأى ان لايخرج من المدينة لهذه الرؤيا ، فقام عبد الله بن أُبي فقال : يارسول الله كنّا نقاتل في الجاهلية في هذه المدينة ونجعل النساء والذراري في هذه الصياصي ونجعل معهم الحجارة يارسول الله إنّ مدينتنا عذراء مافضّت علينا قطّ وما خرجنا الى عدوّ منها قطّ الّا اصاب منّا وما

دخل علينا قطّ الا اصبناهم، فكان رأي رسول الله (ص) مع رأيه وكان ذلك رأي الأكابر من المهاجرين والأنصار، فقام فتيان أحداث لم يشهدوا بدراً وطلبوا من رسول الله (ص) الخروج الى عدوّهم ورغبوا في الشهادة، وقال رجال من أهل التيه واهل السن منهم حمزة وسعد بن عبادة والنعمان بن مالك في غيرهم من الأوس والخزرج: انا نخشى يارسول الله ان يظنّ عدوّنا انا كرهنا الخروج اليهم جبنا عن لقائهم فيكون هذا جرأة منهم علينا فقال حمزة والذي انزل عليه الكتاب لااطعم اليوم طعاماً حتى اجالدهم بسيفي خارجاً من المدينة وكان يقال: كان حمزة يوم الجمعة صائماً و يوم السبت صائماً فلاقاهم وهوصائم، وقام خيثمة أبوسعد بن خيثمة فقال: يارسول الله ان قريشاً مكثت حولا تجمع الجموع وتستجلب العرب في بواديها ثم جاؤونا وقد قادوا الخيل حتى نزلوا بساحتنا فيحصروننا في بيوتنا وصياصينا ثم يرجعون وافرين لم يكلموا فيجرّؤهم ذلك علينا حتى يشنوا الغارات علينا و يضعوا الأرصادوالعيون علينا وعسى الله ان يظفرنا بهم فتلك عادة الله عندنا او يكون الاخرى فهي الشهادة لقد اخطأتني وقعة بدر وقد كنت عليها حريصاً لقد بلغ من حرصي أن ساهمت ابني في الخروج فخرج سهمه فرزق الشهادة وقد رأيت ابني البارحة في النوم في أحسن صورة يسرح في ثمار الجنة وانهارها وهويقول: الحق بنا ترافقنا في الجنّة فقد وجدت ما وعدني ربّي حقاً وقد والله يارسول الله أصبحت مشتاقاً الى مرافقته في الجنّة وقد كبرت سنّي ورقّ عظمي واحببت لقاء ربّي فادع الله ان يرزقني الشهادة فدعا له رسول الله (ص) بذلك فقتل بأُحد شهيداً فقال كلّ منهم: مثل ذلك، فقال: أنّي اخاف عليكم الهزيمة فلّما ابوا إلّا الخروج صلّى رسول الله (ص) الجمعة بالناس ثم وعظهم وأمرهم بالجدّ والاجتهاد وأخبرهم انّ لهم النصر ما صبروا ثم صلّى العصر ولبس السلاح وخرج، وكان مقدم قريش يوم الخميس لخمس خلون من شوال وكانت الوقعة يوم السبت لسبع خلون من شوّال وباتت وجوه الاوس والخزرج ليلة الجمعة عليهم السلاح في المسجد بباب النبي (ص) خوفاً من تبييت المشركين وحرست المدينة تلك الليلة حتى

اصبحوا ...)(٣٢)

فرغم ان النبي (ص) **(رأى ان لايخرج من المدينة)** و**(فكان رأي رسول الله (ص) مع رأيه)** و**(كان رأيه (ص) ان يقاتل الرجال على افواه السكك ...)** الا انه اتبع رأي الاكثرية عندما خالفته رغم انه كان يرىٰ في رأيها خطر الهزيمة **(فقال أنّي اخاف عليكم الهزيمة)**.

[ان قلت] : كان رأي الاكثرية موافقاً له (ص) اذ **(وكان ذلك رأي الاكابر من المهاجرين والانصار)**؟.

[قلت] : كلا ، اذ الاكثرية كانت في الجانب المخالف **(فابوا الا الخروج اليهم)** **(فقام فتيان احداث ...)** و**(قال رجال من اهل التيه والسن منهم حمزة وسعد بن عبادة والنعمان بن مالك في غيرهم من الاوس والخزرج)** الظاهرة في ان الاكثرية الساحقة للاوس والخزرج كانت ترىٰ الخروج من المدينة **(وقام خيثمة وابو سعد بن خيثمة فقال ...)** و**(فقال كل منهم مثل ذلك فقال (ص) اني اخاف عليكم الهزيمة فلما ابوا الا الخروج ...)**. فقوله **(وكان ذلك رأي الاكابر من المهاجرين والانصار)** إما محمول على مجموعة منهم كخمسة او عشرة مثلاً منهم كعلي (ع) من هذا الجانب وعبد الله بن أُبي من ذلك الجانب وآخر من الجانب الثالث حيث يطلق على تركيبة من هذا القبيل (الاكابر) ــ فتأمّل ــ.

وأما أنّ رأي (الاكابر ...) تغير عندما رأوا حماسة الشباب من جانب وعزيمة واصرار اهل السن من جانب آخر، وحججهم القوية من جانب ثالث **(وقال الرجال من اهل التيه واهل السن ... انا نخشى يارسول الله ان يظن عدوّنا انا كرهنا الخروج اليهم جبناً عن لقائهم فيكون هذا جرأة منهم علينا)** و**(وقام خيثمة ابو سعد بن خيثمة فقال ...)** و.. الخ.

ومن الواضح رغم كل الادلة أن رأي الرسول (ص) هو الأرجح والمطابق للواقع وقد انكشف هذا (اي قول الرسول (ص) اني اخاف عليكم الهزيمة) للاصحاب

حيث هزموا هزيمة كبيرة وقتل الكثير منهم، منهم حمزة عليه السلام وكاد رسول الله (ص) يقتل لولا تدخل الله الخارجي الاعجازي، ولذا نجدهم في غزوة الاحزاب اجمعوا على اتباع رأي النبي (ص) من البقاء في المدينة.

وقد ورد في بيان شأن نزول آية «**أولمّا اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم أنّى هذا قل هو من عند انفسكم ان الله على كل شيء قدير**»(٣٣) : اقوال منها (ان ذلك مخالفتهم رسول الله (ص) في الخروج من المدينة للقتال يوم احد وكان النبي (ص) دعاهم ان يتحصنوا بها و يدعوا المشركين الى ان يقصدوهم فيها(٣٤) (٣٥).

وليس الاستشهاد بـ (شأن نزول هذه الآية) حتى يقال انه مختلف فيه(٣٦) بل الاستشهاد بما اجمعوا على القول به **(وكان النبي (ص) دعاهم ان يتحصنوا بها و يدعوا المشركين الى ان يقصدوهم فيها)** فتأمل، اذ قد يكون **(وكان النبي (ص))** من تتمة هذا القول لا تتمة ناقل الاقوال.

[ان قلت] : كل الموارد المذكورة مختصة بالحرب وشئونه ففي اوّل مورد استشارهم في اصل محاربة قريش **(فاستشار اصحابه في طلب العير وحرب النفير...)** وكذا استشارته في امر الخندق وفي امر المقام بالمدينة او الخروج منها في غزوة الاحزاب وهكذا ... ومن الواضح ان «الافعال» ليس لها «الاطلاق» او «عموم» لتدل على حكم عام وليس لها معقد لفظي يستدل باطلاقه او عمومه هذا من جهة، ومن جهة اخرى فان استشارة النبي (ص) في هذه المواضع دون غيرها يكون قرينة على ان «**شاورهم**» مختصة بشؤون الحرب ؟.

[قلت] (٣٧): لو كان الاستدلال (بفعل) رسول الله (ص) على وجوب الاستشارة مطلقاً تم ما ذكر من عدم عموم له ولكن الاستدلال انما هو بالآية الكريمة وباطلاق «**الامر**» فيها والمفرد المحلى يفيد الاطلاق او العموم ــ كما سيجيء

مفصلاً ـ فهو ك «احل الله البيع» المفيد للعموم وذكر فعله (ص) واستشارته في موارد عديدة انما كان لدفع اشكال ان الرسول (ص) لم يعمل بالشورىٰ فيستكشف منه إنّاً عدم وجوبها عليه بنحو الاطلاق... الخ.

هذا اضافة الى امكان «**تنقيح المناط**» اذ كل ملاك يوجد في شئون الحرب مجوز للعمل برأي الاكثرية يوجد في سائر الموضوعات المستنبطة (كالمعاهدات الدولية واشباهها) خاصة اذا كانت الشورىٰ في الحرب حجة مع علم النبي (ص) بمخالفتها للواقع مع ما يترتب على اتباعها من الاضرار الكبيرة (كما في الخروج من المدينة في غزوة احد) بل الاولوية القطعية لكون الدماء هي اصعب في نظر الاسلام من بقية الموضوعات فاذا ثبت حكم فيها ثبت في غيرها بالاولوية القطعية ـ فتأمّل ـ.

[واما] ماذكر من **(ومن جهة اخرىٰ فان استشارة ...)**.

[ففيه] : انه ينحل الى شقين **(استشارته ـ ص ـ في هذه المواضع)** و**(عدم استشارته في غيرها)**.

[اما الشق الاول] : فيرد عليه انه لايكون قرينة على عدم وجوب الشورىٰ الا في هذه الموارد اذ من المسلّم (٣٨) ان المتخالفين بالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد يخصص و يقيد احدهما بالآخر (كا كرم العلماء ولا تكرم زيداً العالم) اذ لا تخالف وتنافي ولا بدوي بينها عرفاً ولذا تجد انه لا تنافي بين الروايتين الشريفتين **(لايحل مال امرء الا بطيب نفسه)** و**(لايحل مال امرء مؤمن الا بطيب نفسه)**

قال المحقق الآشتياني قده في بحر الفوائد (لا اشكال فيما افاده قده من اناطة الاستصحاب على الاخبار على مجرد عدم العلم في مورده من غير فرق بين حصول الظن باحد الطرفين وعدمه ولا كلام في ذلك عند اكثر القائلين به من باب الاخبار لحصر ناقض اليقين في الاخبار في اليقين والنهي عن النقض بالشك في بعضها لا

يعارضه)[٣٩] والسرّ في قوله (لايعارضه) هو ماذكرناه من انهما مثبتان (لا تنقض اليقين بالشك) و(لا تنقض اليقين بالشك و بالظن على الخلاف أي بمطلق عدم اليقين على الخلاف هذا لولم نقل بكون الظاهر منه (أي من الشك) خلاف اليقين بقرينة المقابلة ــ فتأمّل ــ .

ثم حتى لو سلّمنا التنافي فدلالة العام او المطلق مقدمة اذ اللقب (زيداً في المثال) وما بمنزلته كالحادثة المعينة التي استشار فيها (ص) في ما نحن فيه ، لا مفهوم له وحتى لو قلنا بالمفهوم له او ان المورد (في الشورىٰ) من قبيل مفهوم الوصف وقلنا بحجيته فرضاً فعند التعارض يقدم المنطوق على المفهوم بشهادة العرف بل يمكن التزام عدم انعقاد مفهوم اصلاً مع وجود العام كما التزم الشيخ قده بنظيره في بحث خبر الواحد في آية النبأ من عدم انعقاد مفهوم للجملة الشرطية «**ان جائكم فاسق بنبأ فتبيّنوا**» مع عموم التعليل اذ يدور الامر بين تخصيصه و بين رفع اليد عن المفهوم ولاشك ان الثاني اولىٰ عرفاً ــ فتأمّل ــ .

[اما الشق الثاني] : (عدم استشارته في غيرها) فالجواب عنه ما سيأتي مفصلاً من الجواب الثاني والثالث والرابع عن الشبهة الاصلية .

[ان قلت] : الرواية دالة في ذيلها على مخالفته (ص) للاكثرية **(قالوا نرجع قال ماكان لنبي ...)** .

قلت : قد ذكرنا في موضع آخر ان الشورىٰ واتباع الاكثرية انما هي فيما لم يرد فيه حكم من الله والظاهر وروده ههنا **(ماكان لنبي اذاقصد قوماً ان يرجع عنهم)** وذلك اما للانصراف او للتخصيص .

[ان قلت] : الظاهر اضطراره للخروج حيث ورد **(فابوا الا الخروج اليهم)** **(فلما ابوا الا الخروج)** .

[قلت] : الظاهر بقرينة خبر علي بن ابراهيم السابق وقرائن اخرى كثيرة ان الاصحاب كانوا ينقادون لكلام النبي (ص) رغم مخالفته لآرائهم ان لم يقبل منهم كلامهم ــ الا في النادر ــ فلم يكن هنالك اضطرار لهذه القرينة المقامية ــ فتأمّل ــ .

[ان قلت] : اتبع النبي (ص) رأي الاكثرية ليثبت لهم مرجوحيتها و بطلانها بعد انكشاف الخلاف وترتب الضرر الكبير على آرائهم ؟ .

[قلت] : مضافاً الى عدم (ارتكاب النبي (ص) معصية(٤٠) وعدم نهي اصحابه عن المنكر، مقدمةً لاثبات الحق) اذ الايصال للحق بمقدمة محرمة مع وجود طرق اخرى محللة لا قائل بجوازه ومنها ورود النص بالتحريم كما ورد النص بالنهي عما كان اشدّ رسوخاً في نفوس الجاهليّين واصعب قلعاً (كالنهي عن الخمر والميسر والانصاب والازلام) والزنا والربا ــ الذي بني اقتصادهم عليه ــ ووأد البنات و.. و.. ووكما في كثير من الموارد التي ورد فيها نص خاص لم يدع مجالاً للشورى فكيف توقف النهي عن المحرم (وهو الشورى حسب الدعوى) هنا على مقدمة محرمة دون غيره من سائر المحرمات .. مضافاً الى ذلك نقول الملازمة باطلة اذ لو اتبع رأي الاكثرية ليثبت لهم مرجوحيتها ــ مع علمه ببطلانها في هذا المورد لأستشهد بعد انكشاف بطلان رأي الاكثرية وصحة رأيه بتلك الحادثة لعدم صحة رأيها ، والحال انه لم يستشهد .

[ان قلت] : لقد عنفهم الله على ذلك «**قل هو من عند انفسكم**» .

[قلت] : التعنيف كان لاجل اخذ الاسرى(٤١) مع كون الحكم فيهم القتل وقد سبق حرمة اتباع رأي الاكثرية قبال النص او فيما لا يحق لهم التصرف قبل وروده او كان لاجل المعارضة بعد نزول الحكم ولا دليل على الردع عن (مطلق الشورى) والردع عن المتفصل بفصل خاص (كالشورى بعد النص) لايكون ردعاً

عن الجنس كما هو واضح، غاية الامر ان يكون «الردع عن الشورىٰ بعد النص» مخصصاً لعموم «**شاورهم في الامر**» هذا ان لم نقل بالانصراف او بالتخصص والخروج الموضوعي لمواضع ورود النص عن دائرة الشورىٰ المطلوبة للمولىٰ (٤٢).

[ان قلت] : ربما استشهد (ص) وخفي علينا استشهاده.

[قلت اولا] : اصالة العدم محكمة وليس هذا اصلاً مثبتاً اذ الاثر «وهو صحة اتباع الشورى» ليس اثراً لهذا الاصل بل هو اثر اتباع النبي (ص) لرأي الاكثرية خارجاً وتقريره له وفعله على طبقه وهذا الاصل يرفع المانع فليس مثبتاً وذلك كما ان اصالة عدم التخصيص والتقييد والتجوز ــ الجارية بعد الفحص عن قرينة المجاز ــ حجة ولا تعد مثبتة لان الاثر اثر المقتضي «وهو العموم والاطلاق مثلاً» والاصل يرفع المانع فقط فيترتب على المقتضي اثره.

ومن الثابت في محله ان رفع المانع ليس جزء المقتضى اذ الشرط ــ ومنه عدم المانع ــ متمم فاعلية الفاعل او قابلية القابل لاغير.

[ثانياً] : سلمنا لكن نقول ــ حتى لو عدمنا الاصل ــ ان المورد ــ لو صحّ كلام المستشكل بانه (ص) اتبع رأي الاكثرية ليثبت بطلانها ــ لاهميته ينطبق عليه لو كان لبان اذ ورود تصريح من النبي (ص) بالردع عن الشورىٰ ــ مع ارتكازها في اذهانهم ــ حسب زعم المستشكل اذ هذا ملزوم ان تكون بحيث لم يمكنه الردع عنها الا بعد اثبات خطأها عملياً ــ ومع كونها عام الابتلاء لايمكن مع عدم وصوله الينا.

وان شئت قلت : بناء العقلاء في موارد كهذه على العدم الا ترىٰ انهم يبنون على عدم وجود شرط زائد في الصلاة رغم احتمال وجوده عقلاً اذ ان عدم ثبوت نص بعد الفحص مع اهمية المورد ــ والشورىٰ وعدمها هامة لعمومية تأثير نتائجها على كل الافراد ولانسحابها على كل الموضوعات المستنبطة ــ دليل عقلائي على العدم.

[ان قلت] : لعله (ص) اكتفىٰ بالردع العملي .

[قلت] : **[اولاً]** الجزئي لايكون كاسباً ولا مكتسباً ، ولا يكفي الوقوع في التهلكة لا تباع ماادىٰ لها في عدم حجيته فان غالب الظنون النوعية قد تؤدي للهلكة احياناً كالظن الناشيء من قول الطبيب بان علاج هذا المرض كذا وكذا ، فلا يكون الوقوع في الخطأ رادعاً اطلاقاً .

[ثانياً] : اضافة الى عدم كفايته في الرادعية ــ على تقدير تسليم اصل رادعيته ــ لما هو مرتكز للناس بشدة بحيث لم ير (ص) طريقاً للردع الا ايقاعهم في التهلكة بتسويغ اتباعهم ما رأوه حسب استدلاله ــ .

[ثالثاً] : لو سلم كلا الامرين السابقين نقول : بكونه رادعاً حينئذٍ عن اتباع رأي الأكثرية في صورة معارضتها لنص كلام النبي (ص) لاغير لكون المورد هو ذاك وعدم وجود جهة اطلاق للعمل .

[ثالثاً] : اضافة الى ان اتباع النبي (ص) لرأي الاكثرية لو كان لا ثبات بطلانها لما مدح الله المؤمنين بقوله : **«وامرهم شورىٰ بينهم»** ولما امر نبيّه بـ **«وشاورهم في الامر»** .

[ان قلت] : ان المدح على (الشورىٰ) اذا طابقت الواقع ؟ .

[قلت] : **[اولاً]** : القيد منفي بالاطلاق(٤٣) **[ولو ادعي]** عدم الاطلاق لعدم تمامية مقدمات الحكمة لعدم كون المولىٰ في مقام البيان **[قلنا]** انه منقوض بكل المطلقات فمثلاً **«احلّ الله البيع»** و**«اوفوا بالعقود»** و**«تجارة عن تراض»** .. الخ ، يجري فيها الاشكال بعينه والجواب الجواب **[والاولىٰ]** ان يقال ان وزان **«امرهم شورىٰ بينهم»** وزان ما لو قال (امرهم اتباع المجتهد العادل) الدال على حجية رأي المجتهد مطلقاً علم بالمطابقة ام لا وكذا **«شاورهم»** وزانه وزان **(اسألوا**

اهل الذكر واسأل اهل الخبرة) الدال على حجيته من باب الظن النوعي ــ فتأمل ــ . [اضافة] الى ان التقييد بهذا القيد (اذا طابقت الواقع) مردد بين غير الممكن للمكلف عادة و بين غير الممكن وقوعاً (باستحالته من الحكيم)اذ المقصود منه المطابقة للواقع في علم الله او المطابقة له باعتقاد كل او احد اعضاء الشورىٰ او الخارج عنها [فان] كان الاول فهو غير مقدور اذ معرفة المطابقة له في علم الله غير مقدور للمكلف فيكون مطلوبية الشورىٰ بهذا القيد لغواً.

[وان كان الثاني] فيلزم نقض الغرض اذ لو اشترط في حسن الشورىٰ ومطلوبيتها مطابقتها للواقع باعتقاد كل اعضاء الشورىٰ لزم الحمل على الفرد النادر او باعتقاد كلهم و باعتقاد كل الخارجين عنها ايضاً لزم ان لا تكون حسنة على الاطلاق لتخالف الاعتقادات هذا خلف ولو اشترط في حسن اتباعها مطابقتها للواقع في اعتقاد بعض دون بعض لزم الترجيح بلا مرجح ولزم نقض الغرض والتهافت.(٤٤)

[بيان الاخير] : سيتضح لاحقاً ان حسن الشورىٰ من باب الطريقية للواقع (او مع الموضوعية جميعاً) كما يشهد بذلك الروايات **(ماخاب من استشار) (من استبدّ برأيه هلك)** ــ كما سيأتي تفصيله ــ فلو لم يجب او لم يحسن اتباعها الا عند علم الفرد بمطابقتها للواقع او قيام علمي غيرها عليه لزم تقديم الظن الشخصي ــ فيما لم يكن علمي على الخلاف والا وقع التعارض بينه و بينها ــ على رأي الشورىٰ مع ان المستفاد من روايات الشورىٰ كونها حجة من باب الظن النوعي واقربيّتها للواقع من الرأي الشخصي بل والنوعي ايضاً كما سيأتي اي انها مقدمة عليه عند التعارض وهذا هو التهافت.

[واما] نقض الغرض فلان مطلوبية الشورىٰ باعتبار تأليف القلوب (وشبهه على الموضوعية) والاقربية للواقع (على الطريقية)فلو لم تكن ممدوحة عند مخالفة اعتقاد

الفرد القائد او الرئيس لاعتقاد الشورى بأن تحتم عليه الرجوع لرأيه لزم نقض الغرض من تأليف القلوب واغلبية الوصول للحق (وسيأتي تفصيل هذا الكلام ودفع الشبهات عنه) ان شاء الله تعالى.

[واما] لزوم الترجيح بلا مرجح فهو باعتبار الغير لا باعتبار واجد الظن الشخصي كما لايخفى، بل باعتباره ايضاً ان لم يكن رأيه هو الاغلب وصولاً للواقع فيكون ترجيحاً بلا مرجح او ترجيحاً للمرجوح.

بل ان كان رأيه هو الاغلب ايصالاً للواقع لزم الارجاع اليه والمدح على ذلك لاعلى اتباع رأي الشورى ـــ وقد ذكرنا في محله تفصيلاً اقربية رأي الشورى للواقع من رأي الفرد ولو كان هو الاعلم في الشئون العامة.

[ورابعاً] : ان الاستشهاد على قسمين فقد يستشهد لبطلان الرأي كاستنباط وجوب صلاة الجمعة مثلاً من خبر ما وقد يستشهد لبطلان مستنده اي بما هو كبرى كلية كحجية خبر الواحد لابما هو صغرى جزئية كهذا الخبر او بما هو منطبق على المورد الخاص، فقد يستشكل على حجية خبر الثقة تام الدلالة وقد يستشكل على كون هذا الخبر مصداق تلك الكبرى، والثاني هو النافع للمدعي وعليه اثباته وكذا التعنيف والتقريع ينقسم للقسمين ايضاً وذلك كاستشهاد فقيه بادلة لابطال رأي فقيه آخر فهو ـــ على تقدير تمامية استشهاده ـــ دليل على عدم صحة هذا الرأي من ذاك الفقيه لا على عدم حجية اصل اجتهاده له ولمقلديه وكون اجتهاده مستنداً شرعياً فتأمّل.

الجواب الثاني

سلمنا عدم قيام الدليل على عمل النبي (ص) بالشورى لكن لادليل على عدم عمله بالشورى ومخالفته لرأي الاكثرية رغم انعقادها على خلافه (ص) في الموضوعات المستنبطة(٤٥).

[ان قلت] : عدم الدليل كاف في العدم ولا حاجة لاحراز العدم بدليل وجودي ، ثم استصحاب عدم موافقته لرأي الاكثرية محكم .

[قلت] : اما قولك «عدم الدليل على عمل الرسول (ص) بالشورىٰ كافٍ في عدم وجوب الشورىٰ وعدم حجيتها » فغير صحيح اذ ان عدم الدليل على عمل المعصوم (ع) بماله ظاهر لايوجب الخدشة في ظهوره فمثلاً لو ورد (اكرموا العلماء) الظاهر في وجوب الاكرام متعلقاً بكل العلماء (لانه جمع محلّىٰ) ولم يقم الدليل على اكرام الرسول (ص) لكل العلماء او لبعضهم افهل يعد ذلك ، (عدم قيام الدليل على التصرف الخارجي للرسول (ص)) صارفاً للامر عن ظهوره في ارادة الوجوب وللجمع المحلىٰ عن ظهوره في ارادة العموم؟ نعم قيام الدليل على عدم اكرامه لايّ من العلماء قد يعدّ قرينة على عدم ارادة الوجوب من (اكرموا)وقيام الدليل على عدم اكرامه لبعضهم قرينة على عدم ارادة العموم من«العلماء» ـ فتأمّل ـ (سيأتي وجهه في الجواب الرابع) .

وفيما نحن فيه : مجرد عدم قيام دليل على عمل الرسول (ص) بالشورىٰ في الشئون العامة لايصلح صارفاً للامر الظاهر في الوجوب **«شاورهم»** عن ظهوره الا ان يتمسك بانه مما لو كان لبان فتأمّل . وبعبارة اخرىٰ : لو كان تمسكنا لوجوب الشورىٰ وحجيتها بعدم الدليل على عدم عمله (ص) بالشورىٰ صح ماذكر لوضوح ان عدم الدليل على عدم فعل ليس دليلاً على وجوبه وحجيته بالبداهة .

لكننا نتمسك لوجوبها وحجيتها بصيغة الامر الظاهرة في الوجوب ونقول «عدم الدليل على عمل الرسول ـ ص ـ على طبق الآية لايصلح مانعاً من دلالتها على الوجوب» .

بعبارة اخرىٰ كلما تم المقتضى ولم يحرز المانع ثبت ارادة المعنى الحقيقي والمانع هنا هو الدليل على عدم عمله (ص) بالشورىٰ ، وليس بمحرز بل الاستصحاب يقتضي عدمه اضافة الى قيام بناء العقلاء على انه (كلما شك في المعارض بعد

الفحص ، نزل منزلة العدم) .

واما استصحاب عدم موافقته لرأي الاكثرية ففيه انه معارض باستصحاب عدم مخالفته لرأي الاكثرية لكونهما وجوديّين مسبوقين بالعدم ولو الازلي منه.

[ان قلت] : نستصحب عدم اخذه برأي الاكثرية وعدم اتباعه لها لكون استصحابي عدم الموافقة وعدم المخالفة محكومين به لان الموافقة صفة الأخذ او انها مستلزمة له ومنتزعة منه والمخالفة صفة عدمه ومع وجود الاصل الجاري في الحكم «وهو الموصوف او الملزوم لتقدمه رتبة على الصفة» لا تصل النوبة للاصل في المحكوم وهذا الاصل السببي (اصالة عدم أخذه برأي الاكثرية) لا معارض له .

وفيه مضافاً الى معارضته باصل سببي آخر وهو اصالة عدم اخذه بالرأي المخالف للاكثرية ــ ان الاصل اصيل حيث لا دليل ومع وجود الدليل «صيغة الامر الظاهرة في الوجوب» لا مجال للاستصحاب ولو استصحب عدم الأخذ اذ من الواضح ــ كما سبق ــ ان الاستصحاب لا يصلح مانعاً عن انعقاد الظهور...

[ان قلت] : لنا ان نستصحب عدم أخذه برأي الاكثرية من باب السالبة بانتفاء الموضوع (اي لم يأخذ (ص) برأي الاكثرية لعدم انعقاد الاكثرية على خلافه (ص)) .

[قلت] : لو تنزلنا عما سبق من اصالة الاصل حيث لا دليل وعدم صلاحية اصالة عدم العمل به او اصالة عدم وجود موضوعه في الصارفية عن الظهور وقلنا بجريانه هنا ــ نقول هذا الكلام على خلاف المدعىٰ ادل اذ مايصلح ناقضاً لوجوب الشورىٰ هو وجود الموضوع «انعقاد رأي الاكثرية» وعدم ترتيب الرسول (ص) المحمول «الحجية ووجوب الاتباع» عليه لا عدم وجود الموضوع افهل ترىٰ «عدم وجوب التصديق» عند عدم وجود مخبر ناقضاً لوجوبه عند وجوده ؟ فلقد علل عدم أخذه برأي الاكثرية في كثير من الموارد بعدم وجود رأي لها معاكس لرأي

الرسول (ص) وهذا في الحقيقة يدفع اشكال عدم عمله برأي الاكثرية ــ كما سيجيء مفصلاً باذن الله تعالىٰ ــ .

[ان قلت] : لو كان النبي (ص) عاملاً بالشورىٰ لبان ؟ .

[قلت] : **[اولاً]** : قد ذكر المؤرخون والمفسرون موارد عديدة عمل فيها النبي (ص) برأي الاكثرية وهي مضافاً الى صحة سند بعضها يمكن دعوىٰ تواترها الاجمالي و يظهر ذلك لمن راجع كتب التفسير والحديث فتأمل ــ .

[وثانياً] لو سلمنا عدم ثبوت حتى مورد واحد عمل فيه الرسول (ص) بالشورىٰ لكن عمله بها ليس مما لو كان لبان حتى يستدل ــ بعدم البينونة والظهور على عدم الكون والوجود ببرهان الإن ــ اذ ان الاستشارة والمشورة لم تكن شيئاً غريباً ملفتاً للنظر اذ كانت قد جرت عليها عادة كثير من القبائل فكانت المشورة طبيعية خاصة وان الاصحاب كانوا متواجدين باستمرار في مسجد النبي (ص) فلم تكن الاستشارة محتاجة الى مقدمات وضوابط وتشريفات ، فاستشارته (ص) لا تعدو وقائعه (ص) وحروبه حيث لم ترد فيها الا روايات بين مرسلة وصحيحة لا تبلغ واقعة منها عادة حدّ التواتر وان امكن دعوى التواتر الاجمالي فيها وحينئذٍ فنسأل : قول المستشكل (لو كان النبي (ص) عاملاً بالشورىٰ لبان) مراده من التالي البينونة والظهور التواتري او البينونة والظهور المتداول في سائر الحوادث المهمة وغير المهمة ؟ .

[فان] قال بالاول : انكرنا الملازمة بدليل اكثر وقائع الرسول (ص) سواء في الموضوعات الصرفة او المستنبطة او الاحكام حيث لا «بينونة تواترية » فيها كما لايخفىٰ . . .

[وان] قال بالثاني : منعنا بطلان التالي اذ البينونة المتعارفة في سائر الوقائع موجودة هنا ويمكن بمراجعة البحار وغيره معرفة صدق الدعوىٰ .

الجواب الثالث

سلمنا قيام الدليل على عدم عمله (ص) بالشورىٰ احياناً أو احياناً كثيرة لكن نقول:

من الواضح ان لاشورىٰ في قبال نص الآيات القرآنية الكريمة سواء في الاحكام او في الموضوعات فيكون «وشاورهم» منصرفاً الى غير ذلك او مخصصاً به. وفي كثير من الاحيان كانت الآيات المباركات تنزل بأمر معيّن من الله في موضوع خارجي.

فمن ذلك مثلاً ماورد في تفسير النعماني قال(٤٦) (قال امير المؤمنين في ذكر الناسخ والمنسوخ ومنه انّ الله تبارك وتعالىٰ لما بعث محمداً (ص) أمره في بدء امره ان يدعو بالدعوة فقط وانزل عليه: «**يا ايها النبيّ انا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً وبشّر المؤمنين بانّ لهم من الله فضلاً كبيراً ولا تطع الكافرين والمنافقين ودع اذاهم وتوكل على الله وكفىٰ بالله وكيلا**» فبعثه الله بالدعوة فقط وامره ان لايؤذيهم فلما ارادوه بما همّوا به من تبييت امره الله تعالىٰ بالهجرة وفرض عليه القتال، فقال سبحانه: «**أذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا وانّ الله على نصرهم لقدير**» فلما أمر الناس بالحرب جزعوا وخافوا فانزل الله تعالى: «**الم تر الى الذين قيل لهم كفّوا ايديكم واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فلما كتب عليهم القتال اذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله او أشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال لولا أخّرتنا الى اجل قريب**» الى قوله سبحانه: «**اينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيّدة**» فنسخت آية القتال آية الكف، فلما كان يوم بدر وعرف الله تعالىٰ حرج المسلمين انزل على نبيّه: «**فان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله**» فلمّا قوى الاسلام وكثر المسلمون انزل الله تعالىٰ: «**ولا تهنوا لا تدعوا الى السلم وانتم الاعلون والله معكم ولن يتركم أعمالكم**» فنسخت هذه الآية التي أذن لهم فيها ان يجنحوا ثم انزل الله سبحانه في آخر السورة: «**فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم**

واحصروهم» الى آخر الآية ، ومن ذلك انّ الله تعالىٰ فرض القتال على الأمّة فجعل على الرجل الواحد ان يقاتل عشرة من المشركين فقال : **«ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مأتين»** الى آخر الآية ثم نسخها سبحانه فقال : **«الآن خفّف الله عنكم وعلم انّ فيكم ضعفاً فان يكن منكم مأة صابرة يغلبوا مأتين»** الى آخر الآية فنسخ بهذه الآية ماقبلها فصار من فرّ من المؤمنين في الحرب ان كانت عدّة المشركين اكثر من رجلين لرجل لم يكن فارًّا من الزحف وان كانت العدّة رجلين لرجل كان فارًّا من الزحف وساق الحديث الى قوله (ع) ونسخ قوله سبحانه : **«وقولوا للناس حسناً»** يعني اليهود حين هادنهم رسول الله (ص) فلما رجع من غزوة تبوك انزل الله تعالىٰ : **«قاتلوا الذين لايؤمنون بالله ولا باليوم الآخر»** الى قوله سبحانه **«وهم صاغرون»** فنسخت هذه الآية تلك الهدنة .

[وقد وردت] روايات عديدة في جزئيات ماذكر في هذه الرواية **[فمنها]** ماجاء في انوار التنزيل(٤٧) (**«اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا»** بسبب انهم ظلموا وهم اصحاب رسول الله (ص) كان المشركون يؤذونهم وكانوا يأتونه بين مضروب ومشجوج يتظلمون اليه فيقول لهم اصبروا فاني لم أؤمر بقتال حتى هاجر فانزلت وهي اوّل آية نزلت في القتال بعد مانهى عنه في نيف وسبعين آية ...) .

وفي المناقب (لما كان بعد سبعة اشهر من الهجرة نزل جبرئيل بقوله **«اذن للذين يقاتلون»** وقلد في عنقه سيفاً ــ وفي رواية لم يكن له غمد فقال له حارب بهذا قومك حتى يقولوا لا اله الا الله) .(٤٨)

[ومنها] : ماذكره الطبرسي في المجمع(٤٩) في قوله تعالىٰ : **«فقاتل في سبيل الله»** قال الكلبي : ان اباسفيان لما رجع الى مكة يوم احد وأعد رسول الله (ص) موسم بدر الصغرىٰ وهي سوق يقوم في ذي القعدة فلما بلغ الميعاد قال للناس : اخرجوا الى الميعاد فتثاقلوا وكرهوا ذلك كراهة شديدة او بعضهم فانزل الله عزّوجل هذه الآية فحرّض النبي (ص) المؤمنين فتثاقلوا عنه ولم يخرجوا فخرج رسول

الله (ص) في سبعين راكباً حتى أتىٰ موسم بدر فكفاهم الله بأس العدو، ولم يوافهم أبوسفيان ولم يكن قتال يومئذٍ وانصرف رسول الله (ص) بمن معه سالمين «**لا تكلّف الّا نفسك**» إيّ الاّ فعل نفسك «**وحرّض المؤمنين**» على القتال أي وحثّهم عليه «**عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا**» اي يمنع شدّة الكفار وعسى من الله موجب «**والله اشدّ بأساً**» أي شدّ نكاية في الاعداء «واشدّ تنكيلاً» اي عقوبةً، وقيل: التنكيل: الشهرة بالامور الفاضحة وفي قوله تعالىٰ: «**ولا تهنوا**» قيل: (نزلت في الذهاب الى بدر الصغرىٰ لموعد أبي سفيان يوم أحد). وفي المجمع (٥٠) في قوله تعالىٰ: «**فمالكم في المنافقين**» اختلفوا فيمن نزلت فيه هذه الآية فقيل نزلت في قوم قدموا المدينة من مكة فاظهروا للمسلمين الاسلام ثم رجعوا الى مكة لانهم استوخموا المدينة فاظهروا الشرك ثم سافروا ببضائع المشركين الى اليمامة فاراد المسلمون ان يغزوهم فاختلفوا فقال بعضهم لانفعل فانهم مؤمنون وقال الآخرون انهم مشركون فانزل الله فيهم الآية عن مجاهد والحسن وهو المروي عن ابي جعفر ـ ع ـ).

وفي المجمع ايضاً(٥١) في قوله تعالىٰ: «**وما افاء الله على رسوله**» (قال ابن عباس نزلت في اموال كفار اهل القرىٰ وهم قريضة و بنو النضير وهما بالمدينة وفدك وهي من المدينة على ثلاثة اميال وخيبر وقرىٰ عرينة و ينبع جعلها الله لرسوله (ص) يحكم فيها ما اراد، واخبرانها كلها له فقال اناس فهلا قسمتها فنزلت الآية).

ففي كل هذه الموارد نجد ان (النص) من الله كان يأتي بحكم معيّن فلم يتحقق موضوع الشورىٰ اذن، حيث نجد في الرواية الاولىٰ (فبعثه الله بالدعوة فقط وامره ان لايؤذيهم) ففي مكة رغم ان المسلمين كانوا يتحرقون شوقاً لقتال المشركين (وكانوا يأتونه بين مضروب ومشجوج يتظلمون اليه فيقول لهم اصبروا فاني لم اؤمر بقتال) ـ كما في رواية انوار التنزيل السابقة ـ ونجد (فلما ارادوه بما همّوا به من تبييت امره الله بالهجرة وفرض عليه القتال) وهكذا الى آخر ماورد في الروايات التي نقلناها قبل قليل وفي غيرها، والحاصل ان موضوعها غير متحقق اذ موضوعها مالم

يرد فيه نص من الله تعالىٰ ومن الواضح ان رفع المحمول لرفع الموضوع، لا يثبت رفعه عند وجوده والا لما كانت لنا حجة اطلاقاً ولما كان لنا محمول اصلاً.

وهناك موارد اخرىٰ عديدة ورد فيها النص من الله تعالىٰ فراجع البحار المجلد ١٩/ الصفحات ١٤٥ ـ ١٤٦ ـ ١٥٠ ـ ١٥١ ـ ١٥٦ ـ ٢١٤ ـ ٣١١ ـ وج/٢٠ ص ١٨ وص ٦٤ وغيرها.

ولقد كان ذلك (اي ان موضوع الشورىٰ هو مالم يرد فيه نص) ـ مع قطع النظر عن كونه بديهياً ومن ضروريات المذهب ـ مركوزاً في اذهان المسلمين ولذا نجد في قصة بعث النبي (ص) الى قائدي غطفان داعياً لهما الى الصلح ـ نجد سعد بن عبادة يقول (يارسول الله ان كان هذا الامر لابد لنا من العمل به لان الله امرك فيه بما صنعت والوحي جاءك به فافعل مابدا لك وان كنت تختار ان تصنعه لنا كان لنا فيه رأي فقال (ص) لم يأتني وحي به ولكني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحده ... فاردت ان اكسر عنكم من شوكتهم الى امرما ... الخ)[٥٢] نجده يقول (ان كان هذا الامر لابد لنا من العمل به لان الله امرك ...) و يقول (وان كنت تختار ان تصنعه لنا كان لنا فيه رأي) فموضوع (لابد لنا من العمل به) هو امر الله وموضوع (كان لنا فيه رأي) هو (اختيار النبي ـ ص ـ وترجيحه احد الطرفين ـ لاقضائه باحدهما اذ حينئذٍ يتحتم ايضاً اعمال رأيه ـ ص ـ ولا موضوع للشورىٰ مع قضائه) **«وما كان لمؤمن ولا مؤمنة ان يكون لهم الخيرة من امرهم اذا قضى الله ورسوله شيئاً»** وكذا لو اعمل (ص) ولايته في امر فلا اختيار في ردّه حينئذٍ.

[واليك] نماذج اخرىٰ من ورود النص: منها: قوله تعالىٰ: «ان جائكم فاسق بنبأ فتبيّنوا ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على مافعلتم نادمين»[٥٣] قال في المجمع: (نزلت في الوليد بن عقبة ابن ابي معيط بعثة رسول الله (ص) في صدقات بني المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحاً به وكانت بينهم عداوة في الجاهلية فظن انهم هموا بقتله فرجع الى رسول الله (ص) وقال انهم منعوا صدقاتهم وكان الامر بخلافه فغضب النبي (ص) وهم ان يغزوهم فنزلت الآية عن ابن عباس ومجاهد

وقتادة). (٥٤)

ومنها: نصب الامام امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام **«يا ايها الرسول بلّغ ما انزل اليك من ربّك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس»** فالشورى ـ لو فرض انها كانت شورى الاكثرية ولم تكن شورى عدد قليل جداً من المسلمين مدعومةً بالارهاب كما اثبت ذلك المؤرخون على ماذكر تفصيله في العبقات والغدير وغيرهما فليراجع ـ باطلة قبال النص القاطع من النبي (ص) عن الله يوم الغدير، ولذا ورد في سورة (المعارج) **«سأل سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع»** حيث قدم على النبي (ص) النعمان بن الحرث الفهري فقال امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله وامرتنا بالجهاد والحج والصوم والصلاة والزكاة فقبلناها ثم لم ترض حتى نصبت هذا الغلام فقلت من كنت مولاه فعلي مولاه فهذا شيء منك اوامر من عند الله؟ فقال (ص) (والله الذي لااله الاّ هو ان هذا من الله فولىّ النعمان بن الحرث وهو يقول اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء فرماه الله بحجر على رأسه فقتله وانزل الله سأل سائل بعذاب واقع)(٥٥).

الى غير ذلك من الموارد التي يعثر عليها المتتبع، والسّر في كثرة ورود النصوص منه تعالى واضح اما في الاحكام واصول المذهب (كالامامة) فلا يحتاج الى البيان اذ الشريعة من الله تعالى والمقنّن هو جلّ وعلا ولايمكن ارجاعه للبشر على ماهو مبيّن في محله اذارجاعه للبشر مع ملاحظة عدم احاطتهم بجهات التشريع ومعرفتهم بالمصالح والمفاسد الواقعية الفعلية والمستقبلية، الجسمية منها والروحية، الفردية والاجتماعية، الدنيوية والاخروية، لاباصلها احياناً كثيرة ولا بتزاحماتها والارجح منها احياناً كثيرة ايضاً ومع ملاحظة تحكم الاهواء فيهم والشهوات، يعد اكبر ظلم للمجتمع البشري، ولذا كانت سنّته تعالى ارسال الرسل وسنّ الطرق والشرائع والرسل هم الحجة الظاهرة الى جانب الحجة الباطنة، اما في الموضوعات فلكون النبي (ص) في مرحلة تأسيس دين عالمي ولولا اوامره تعالى ونواهيه وتسديده في

الشئون العامة لما قام للاسلام عود ولما ارتفع له عمود ولذهب ادراج الرياح.

هذا اضافة الى ان الاصحاب كانوا كثيرا ما يعطون اصواتهم للنبي (ص) ويخولونه اتخاذ القرار وتعيين الافضل لما كانوا يعلمونه من رجاحة عقله ورزانة رأيه بل عصمته وارتباطه بالوحي ولنذكر هنا بعض النماذج منها ماذكره في البحار(٥٦) في قصة استشارته (ص) في طلب العير وحرب النفير (... ثم قام المقداد فقال: يارسول الله إنها قريش وخيلاؤها، وقد آمنّا بك وصدقنا وشهدنا أنّ ماجئت به حق والله لو امرتنا ان نخوض جمر الغضا وشوك الهراس لخضناه معك والله لا نقول لك ماقالت بنوا اسرائيل لموسى: **«اذهب أنت وربّك فقاتلا انّا ههنا قاعدون»** ولكنّا نقول: امض لامر ربّك فانّا معك مقاتلون، فجزاه رسول الله (ص) خيراً على قوله ذلك ثمّ قال: أشيروا عليّ ايها الناس وانما يريد الانصار لأن اكثر الناس منهم، ولأنهم حين بايعوه بالعقبة قالوا: إنا براء من ذمّتك حتّى تصل الى دارنا، ثم انت في ذمّتنا نمنعك مما نمنع آبائنا ونسائنا فكان (ص) يتخوّف ان لا يكون الانصار ترى عليها نصرته الآ على من دهمه بالمدينة من عدو وان ليس عليهم ان ينصروه بخارج المدينة فقام سعد بن معاذ فقال: بأبي أنت وأميّ يارسول الله كأنّك اردتنا؟ فقال: نعم، فقال: بأبي انت وأمّي يارسول الله إنّا قد آمنا بك وصدقناك وشهدنا أنّ ماجئت به حقّ من عند الله فمرنا بما شئت وخذ من أموالنا ماشئت وأترك منها ما شئت والله لو أمرتنا ان نخوض هذا البحر لخضناه معك ولعل الله ان يريك ماتقرّ به عينك فسر بنا على بركة الله ففرح بذلك رسول الله (ص) وقال: سيروا على بركة الله فان الله وعدني إحدى الطائفتين ولن يخلف الله وعده).

فلقد اعلن سعد (الناطق بلسان اكثرية المسلمين اي الانصار) انه والانصار طوع ارادته (ص) في الاموال والانفس يتصرف فيها كيف يشاء بما يشاء وانه (ص) مطاع في أيّ امر يأمره — وهل هناك تفويض اعلى وارقى من ذلك؟.

وفي البحار(٥٧) عن مجمع البيان(٥٨) في آية **«وما فاء الله على رسوله»**: (وعن ابن عباس قال: قال رسول الله (ص) يوم بني النضير: إن شئتم قسمتم

للمهاجرين من اموالكم ودياركم وتشاركونهم في هذه الغنيمة وان شئتم كانت لكم دياركم وأموالكم ولا يقسم لكم شيء من الغنيمة، ولا نشاركهم فيها، فنزلت **«ويؤثرون على انفسهم ولو كانت بهم خصاصة»**فلقد ابدوامطلق التفاني وغاية الايثار وتخلوا عن حقوقهم لان في ذلك رضى الله ورسوله (ص).

وجاء في الامتاع للمقريزي(٥٩) (فلما غنم رسول الله (ص) بني النضير بعث ثابت بن قيس بن شماس فدعى الانصار كلها الاوس والخزرج، فحمد الله واثنىٰ عليه وذكر الانصار وما صنعوا بالمهاجرين وانزالهم اياهم في منازلهم واثرتهم على انفسهم، ثم قال: ان احببتم قسمت بينكم وبين المهاجرين ما افاء عليّ من بني نضير وكان المهاجرون على ماهم عليه من السكنىٰ في مساكنكم واموالكم وان احببتم اعطيتهم وخرجوا من دوركم فقال سعد بن عبادة وسعد بن معاذ: يارسول الله بل تقسمه للمهاجرين و يكونون في دورنا كما كانوا، ونادت الانصار: رضينا وسلمنا يارسول الله فقال رسول الله (ص) (اللهم ارحم الانصار وابناء الانصار) وقسم ما افاء الله عليه على المهاجرين دون الانصار الا رجلين كانا محتاجين: سهل بن حنيف الانصاري، وابودجانة سماك بن خرشة الانصاري واعطى سعد بن معاذ سيف ابن ابي الحقيق وكان سيفاً له ذِكر).

وهذا الخبر يطابق مضمون سابقه مع زيادة. وجاء في السيرة والكامل في التاريخ والطبري وغيرها(٦٠) (قال محمد بن اسحاق فاقام ابوالعاص بمكة على شركة وأقامت زينب عند أبيها (ص) بالمدينة قد فرّق بينهما الاسلام حتى اذا كان الفتح خرج ابوالعاص تاجراً الى الشام بمال له واموال لقريش أبضعوا بها معه وكان رجلاً مأموناً فلمّا فرغ من تجارته وأقبل قافلاً لقيته سريّة لرسول الله (ص) فاصابوا مامعه وأعجزهم هو هارباً فخرجت السريّة بما أصابت من ماله حتى قدمت به على رسول الله (ص) وخرج ابوالعاص تحت الليل حتى دخل على زينب منزلها فاستجار بها فأجارته وانما جاء في طلب ماله الذي اصابته تلك السريّة فلما كبرّ رسول الله (ص) في صلاة الصبح وكبّر الناس معه صرخت زينب من صفة النساء: ايّها

الناس انّي قد أجرت أبا العاص بن الربيع فصلى رسول الله (ص) بالناس الصبح فلمّا سلّم من الصلاة اقبل عليهم فقال : (ايها الناس هل سمعتم ماسمعت) ؟ قالوا : نعم ، قال (ص) : (اما والذي نفس محمد بيده ماعلمت بشيء مما كان حتى سمعتم ، انه يجير على الناس أدناهم) ثم انصرف فدخل على ابنته زينب فقال : (أي بنية أكرمي مثواه ، واحسني قراه ولايصلنّ اليك فانّكِ لاتحلين له ثم بعث الى تلك السريّة الذين كانوا اصابوا ماله ، فقال لهم : «إنّ هذا الرجل منّا بحيث علمتم وقد اصبتم له مالاً فان تحسنوا وتردّوا عليه الذي له ، فانّا نحب ذلك وان ابيتم فهو فيء الله الذي أفاءه عليكم وأنتم احقّ به) فقالوا : يارسول الله بل نرده عليه فردّوا عليه ماله ومتاعه حتى انّ الرجل كان يأتي بالحبل و يأتي الآخر بالشنة و يأتي الآخر بالاداوة والآخر بالشظاظ حتى ردّوا ماله ومتاعه بأسره من عند آخره ولم يفقد منه شيئاً ثم احتمل الى مكّة فلمّا قدمها أدّى الى كل ذي مال من قريش ماله ممّن كان بضع معه بشيء حتى اذا فرغ من ذلك قال لهم يامعشر قريش هل بقى لأحد منكم عندي مال لم يأخذه ؟ قالوا : لا فجزاك الله خيراً لقد وجدناك وفياً كريماً ، قال : فانّي اشهد أن لا اله الاّ الله وانّ محمداً رسول الله والله ما منعني من الاسلام عنده الاّ تخوفاً ان تظنّوا انيّ اردت أن آكل أموالكم واذهب بها فاذا سلمها الله لكم وأداها اليكم فأني أشهدكم أنّي قد اسلمت واتبعت دين محمد (ص) ثم خرج سريعاً حتى قدم على رسول الله (ص) المدينة).

وايّ تفويض اقوىٰ من هذا ؟ فالمال حقهم وقد صرّح بذلك الرسول (ص) **(وان ابيتم فهو فيء الله الذي افاءه عليكم وانتم احق به)** لكنهم جميعاً يتنازلون عن حقهم لصرف ان الرسول (ص) يحب ذلك **(فان تحسنوا وتردوا عليه الذي له فانا نحب ذلك ...)**.

وحينئذٍ فعدم عمل الرسول (ص) بالشورىٰ في غير ما ثبت ورود نص قرآني خاص به وفي غير ما ثبت تاريخياً اعطاء الاصحاب ارائهم له ــ مردد بين كونه لعدم وجوب الشورىٰ رأساً وكون آية «**وشاورهم**» للندب ، و بين ورود امر خاص قرآني

او غير قرآني كالحديث القدسي في ذلك المورد او كون امره من باب اعمال الولاية في ذلك المورد مما يخرجه من موضوع الشورىٰ ـــ اذ سبق ان موضوعها مالم يرد فيه نص قرآني وشبهه اولم يكن من باب الولاية ولم ينقل الرواة ذلك اولم يصل نقلهم الينا اولم يذكر النبي (ص) لهم ذلك لاجله لم يستشر النبي (ص) اصحابه او استشارهم ولم يعمل برأيهم ـــ اذان ماورد فيه النص خارج عن حدود الشورىٰ ـــ وبين اعطاء الاصحاب اصواتهم له بقرينة مقالية او حالية (١).

اذا عرفت ذلك نقول ان عدم عمل الرسول (ص) بالشورىٰ ـــ على تقدير ثبوته ـــ مردد بين المانع عن ظهور الامر فيما هو ظاهر فيه (٦٩) وبين غير المانع اذ لو كان وجهه الاول كان مانعاً عن ارادة الوجوب من «شاورهم» ولو كان وجهه الثاني او الثالث او الرابع او الخامس لم يكن مانعاً اذ في الثاني والثالث والرابع عدم الاستشارة لعدم تحقق موضوعها او منصرفها وهو (مالم يرد فيه نص الهي) و (مالم يكن من باب الولاية) ومن الواضح ان انتفاء الحكم لانتفاء الموضوع لايعني انتفائه مع وجود الموضوع فلايصلح مانعاً عن ظهور الامر في الوجوب مع تحقق الموضوع، واما الاخير فليس مانعاً ايضاً اذ ليس معارضاً حتى يكون مانعاً اذ لا مانعة جمع بين وجوب العمل برأي الاكثرية وبين العمل برأيه (ص) عند تفويض الاكثرية الرأي اليه بل هذا صغرىٰ ذاك لانه عمل برأي الاكثرية حقيقة، غاية الامر ان العمل برأيها الاجمالي ههنا اذ لا رأي تفصيلي لها قبل التفويض اذ ان رأيها هو (مايرتأيه ـــ ص ـــ) او برأيها الثانوي مع تخليها عن رأيها الاولي لاجله (ص).

واذا تردد الشيء (عدم عمله (ص) بالشورىٰ) بين المانعية واللامانعية كان الاصل عدم المانعية والمانعية موقوفة على اثبات عدم سائر الاحتمالات.

[ان قلت] : لنا اصل حاكم وهو اصالة عدم ورود امر الهي خاص واصالة عدم كونه من باب الولاية واصالة عدم اعطاء اصحابه آرائهم له (ص).

[قلت] : **[اولاً]** : الاصل مثبت فتأمل.

[وثانياً] : حيث ان هذا الاصل الحاكم معارض بمثله وهو اصالة عدم كون عمله قرينة على كون الامر للندب، لذا تصل النوبة للاصل المحكوم السابق الذكر.

[ان قلت] : محتمل القرينية المتصل مخل بالظهور اذ كلما كان الكلام محفوفاً او مقروناً بحال او مقال يصلح لان يكون قرينة لارادة خلاف الظاهر منه يرتفع الظهور عنه و يصير من المجملات وذلك مثل الانشاء المتعقب لجمل متعددة وكالامر الوارد عقيب الحظر او توهمه.

[قلت] : **[اولاً]** : لادليل على ذلك والموارد مختلفة بنظر العرف ومما يشهد بان (الموارد مختلفة بنظر العرف) ــ اضافة الى الوجدان وظهور ذلك لمن تتبع فهم العرف في الموارد المختلفة ــ مانقله المرحوم الآشتياني عن الشيخ رضوان الله تعالىٰ عليهما في بحث الاستصحاب حيث اورد على الاستدلال بالصحيحة الاولىٰ لزرارة رحمه الله (بان سبق اليقين وان لم يكن قرينة للعهد فلا اشكال في كونه صالحاً لان يعتمد المتكلم عليه و يريد العهد من اللام في اليقين لا الجنس، وقد تقرر في مسألة حجية الظواهر وفاقاً لشيخنا الاستاد العلامة ان كلما كان الكلام محفوفاً او مقروناً بحال او مقال لايصلح ... الخ) فاجاب الشيخ قدّه (بان ماتقرر في محله ليس قضية دائمة بل ربما يتخلف من جهة خصوص المقام ونحن نجد بالوجدان ظهور اللام في الجنس في خصوص المقام ولومع ملاحظة سبق ذكر اليقين) (٧٠).

[ثانياً] : سلمنا لكن «الموجود المحتمل للقرينية» ههنا ليس متصلاً اذ موارد عدم عمل النبي (ص) بالشورىٰ كانت قبل ان نزول الآية او بعده لامعه، فمحتمل القرينية منفصل اذن واحتمال وقوع حادثة في آن نزول الآية لم يعمل فيها النبي (ص) بالشورىٰ مدفوع بالاصل و بانه بعيد الى الغاية، والاتصال هو المحتاج للاحراز لان الاثر (وهو سقوط الظهور عن الحجية) متفرع عليه.

[وان قلت] : ان اصالة عدم الاتصال معارضة باصالة عدم الانفصال.

[قلت] : اذن يتعارضان فيتساقطان فلا محرز للاتصال الذي يترتب الاثر عليه .

الجواب الرابع

ان وجوب الشورىٰ ـ على تقديره ـ مردد بين الموضوعية والطريقية وعلى كلا التقديرين لايكون عدم عمل النبي (ص) بالشورىٰ ـ على فرض تسليمه ـ دليلاً على عدم الوجوب .

بيان ذلك : ان وجوب الشورىٰ **[ان كان]** من باب الموضوعية (بان لم يكن من باب الاقربية للواقع بل لوجود مصلحة في نفس الشورىٰ والاستشارة مع قطع النظر عن الواقع والايصال اليه مثل : تأليف القلوب ، واظهار الاعتماد عليهم و . . . ـ كما ان اعتبار العدالة في باب الفتوى مثلاً مأخوذ من باب الموضوعية اذ حتى لو علم بعدم كذب الفاسق في استنباطه (اي في اخباره ان هذا هو ما استنبطه مستفرغاً وسعه) لايجوز تقليده وكذا في باب الشهادة) فربما يكون عدم عمله بالشورىٰ من باب التزاحم لالعدم وجوبها (كما في كل واجدي الملاك مع اهمية احد الملاكين) بان عارضها ذو ملاك اقوىٰ فعمل (ص) به وتركها فمثلاً : قد يكون عدم عمله بالشورىٰ من باب دوران الامر بين العمل بالشورىٰ و بين حفظ بيضة الاسلام كما في بعض الحروب كما كان عفو رسول الله (ص) عن اهل مكة وعفو الامام امير المؤمنين عليه السلام عن اهل البصرة مع انهم بغاة حكمهم القتل ونظائره «**انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ان يقتلوا اويصلبوا اوتقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض**» من هذا الباب (اي من باب التزاحم) وارجحية ملاك العفو ومصحلته على ملاك القتل وكما كان امر النبي والائمة عليه وعليهم السلام بالعمل بالظواهر في باب القضاء واضرابه وعملهم بها من هذا الباب (لتزاحم مصلحة الواقع بمصلحة «ضرب القانون» و«كونهم للناس اسوة») .

[واما] ان كان وجوبها من باب الطريقية بملاك اقربية رأي الاكثرية الى الواقع من رأي الفرد، فكذلك لايكون عدم عمله (ص) بها دليلاً على عدم حجيتها ووجوبها اذ في باب الطرق الشرعية يقدم الاقوىٰ على الاضعف سواء كان المناط في الحجية الظن النوعي مطلقاً او مع عدم الظن الشخصي بالخلاف او كان المناط الظن الشخصي (كخبر الواحد والاستصحاب بناء على كونه حجة لا من باب التعبد)[٧١] . فتأمّل ، وكتعارض خبرين لاحدهما مرجح صدوري او جهتي او مضموني حسب المشهور من الترجيح بملاك الاقربية للواقع والتعدي عن المرجحات المنصوصة).

وحينئذٍ فنقول : من المسلّم ان مايراه الرسول (ص) مطابق للواقع مأة في المأة والشورىٰ غالبة المطابقة ومن الواضح ترجح دائم المطابقة على غالبها ولزوم اتباعه دونه ...

[ان قلت]: فللفقيه الحق ــ اذن ــ بمخالفة رأي الاكثرية واتباع رأيه في الموضوعات المستنبطة لانه يرىٰ رأيه الاقرب مطابقة للواقع ؟.

[قلت] : كلا اذ سيجيء مفصلاً اثبات ان رأي الشورىٰ اقرب للواقع وان الظن النوعي الحاصل منها اقوىٰ من الحاصل من استنباط المستنبط...

[ان قلت] : لو كان رأي النبي (ص) دائم المطابقة فلا يصح ايجاب الشورىٰ غير دائمة المطابقة، عليه ؟.

[قلت] الملازمة صحيحة والاشكال وارد لو قلنا بان وجوبها عليه (ص) من باب الطريقية الصرفة حيث يقال كيف اوجبها الله عليه مع دائمية مطابقة رأيه وغالبية مطابقتها اما لو التزمنا بوجوبها عليه من باب الموضوعية او من باب الموضوعية والطريقية[٧٢] فلا، اذ ليس الملحوظ في ما ليس حجيته ووجوبه من باب الطريقية الصرفة، الواقع اطلاقاً او بمفرده حتى يكون الامر باتباع غير دائم

المطابقة، قبيحاً ونقضاً للغرض. واما ان وجوبها علينا هل هو من باب الطريقية او الموضوعية او من باب لحاظ الجهتين فسيجيء انشاء الله تعالىٰ.

بعبارة اخرىٰ: لا تعد اقربية احدى الحجتين الى الواقع مرجحة له على الآخر فيما لو كان الآخر حجة من باب الموضوعية[٧٣] ولذا تجد الفقهاء لايرجحون في باب التعارض بالاصل ــ الا لو كانوا قائلين بحجيته من باب الظن النوعي حيث يتقوىٰ به حينئذٍ الخبر الموافق له فيكون اقرب الى الحق والواقع[٧٤] فلا مانع حينئذٍ من الترجيح به الا لزوم تخصيص اخبار التخيير بما اذا لم يكن هناك اصل على طبق احدهما وهو اخراج لاكثر موارد الاخبار اذ بناء على حجيته من باب التعبد لا تشمله الكلية المستفادة من الروايات الواردة في الترجيح من الترجيح بما يوجب نفي الريب الاضافي (فان المجمع عليه لاريب فيه)[٧٥] حيث علل (ع) الأخذ بالمشهور، به وكذلك قوله (ع) (دع مايريبك الى مالا يريبك) ومن ترجيح الخبر المخالف للعامة معللاً بـ (ماخالف العامة ففيه الرشاد وان الحق فيما خالفهم[٧٦] وان ماوافقهم فيه التقية الى آخر الروايات) الظاهر كل ذلك في الترجيح بمناط الاقربية.

الجواب الخامس

سلمنا عدم وجوب الشورىٰ على الرسول (ص) لكن ذلك لاينفي وجوبها على سائر المسلمين بل لاينفي استفادة وجوبها من نفس آية «**شاورهم في الامر**» وان خرج النبي (ص) المخاطب بها عن الحكم...

بيان ذلك يتم في ضمن امرين:

[الامر الاول]: ان الاوامر والنواهي القرآنية الموجهة للنبي (ص) بصيغة المخاطب المفرد، الاصل فيها ان تكون عامة لكل المسلمين غير مختصة بالنبي (ص) الا ماثبت من الخارج اختصاص النبي (ص) به والدليل على ذلك ماثبت بالاجماع

و بالضرورة من اشتراك المسلمين مع النبي (ص) في الاحكام جميعاً الا ماقام الدليل الخارجي على انه من مختصات النبي (ص) كوجوب السواك، ووجوب صلاة الليل وصحة هبة المؤمنة نفسها له (ص) **«وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي»** (ص) والزيادة على الاربع ... الخ وعلى هذا فكل مالم ينص على اخراجه من هذا العموم وكونه من المختصات داخل في العموم لما قرر في بحث الالفاظ من الاصول من ان العام المخصص وان كان بالمتصل له ظهور في الباقي وعلى ذلك بناء العقلاء في كل عام او مطلق خصص او قيد و يتضح هذا بملاحظة ان المولىٰ لو امر عبده باكرام العلماء واستثنىٰ زيداً بقرينة متصلة او منفصلة، فهل يحق للعبد ان يتعلل لعدم اكرامه الآخرين بعدم انعقاد ظهور للعام في الباقي بعد ثلم ظهوره في المعنىٰ الموضوع له ؟ وكذا لو استثنىٰ مجموعة من العلماء بل اصنافاً منهم...

هذا اضافة الى ان المتتبع للآيات الكريمة يجد جريان سنة الله جلّ وعلا في كثير من الموارد على انزال حكم عام وقاعدة شاملة لكل المسلمين ولكن بصيغة خطاب موجه للنبي (ص) اذ ان الخطاب يحتاج الى طرف وكثيراً ما يحسن في الحكمة كون طرف الخطاب احد المأمورين وعدم توجيه الخطاب لجميعهم اما لافضليته او لشدة العناية به او لكونه هو الشاغل للمركز القيادي او لكونه هو المأمور بتبليغ الحكم للمسلمين او لكونه هو المصداق الفعلي او غير ذلك من المصالح والحكم...

واليك بعض الامثلة من القرآن الحكيم :

قال تعالىٰ : **«يا ايها النبي (ص) جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم»**[٧٧] فمع ان جهاد الكفار والمنافقين واجب على الجميع مع ذلك وجه الخطاب للنبي (ص) بالذات، **«يا ايها النبي»** و بصيغة المفرد **«جاهد»** ؟.

وقال سبحانه : **«بسم الله الرحمٰن الرحيم، يا ايها[٧٨] النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين»**. **«واتبع مايوحىٰ اليك من ربك»**[٧٩] فهل وجوب اتباع مايوحىٰ اليه (ص) من ربه مختص به ؟ **«وتوكل على الله»**[٨٠] **«ولا تطع الكافرين والمنافقين ودع اذاهم»**[٨١] **«يا ايها النبي انا احللنا لك ازواجك**

ألاتي آتيت اجورهن ومامـلـكت يمينك وبنات عمك وبنات عماتّك وبنات خـالـك وبنـات خـالاتـك اللاتـي هـاجـرن مـعك وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ...»[٨٢] نعم الهبة مختصة به للدليل الخارجي وكذا الفيء المعين ...

وقال تعالىٰ : «**يا ايها النبي قل لازواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن**»[٨٣] فمع ان وجوب القول للازواج والبنات ونساء المؤمنين وامرهم بالحجاب حكم عامل لكل قادر على الامر بالمعروف مع ذلك وجه الله الخطاب للنبي (ص) «**يا ايها النبي قل لازواجك**». وكذلك «**قل هو الله احد**» و«**قل اعوذ بربّ الناس**» و«**قل يا ايها الكافرون لااعبد ما تعبدون ...**» وكذلك «**قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله**» و«**قل من يرزقكم من السماوات والارض قل الله**» و«**قل لا تسألون عما اجرمنا ولا نسأل عما تعملون**» و«**قل لكم ميعاد يوم لا تستأخرون عنه ساعة ولا تستقدمون**»[٨٤] .

وقوله تعالىٰ : «**وان جنحوا للسلم فاجنح لها**»[٨٥] .

وقوله سبحانه : «**واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا اسلحتهم فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة اخرىٰ لم يصلوا معك وليأخذوا حذرهم**»[٨٦] .

وقوله سبحانه : «**واذكر ربّك في نفسك تضرعاً وخفيةً ودون الجهر من القول بالغدو والآصال ولا تكن من الغافلين**»[٨٧] .

وقوله تعالىٰ : «**فلا تعجبك أموالهم ولا اولادهم**»[٨٨] الى غير ذلك من الآيات .

ومما يشهد على ان ورود الخطابات القرآنية بصيغة المفرد المخاطب انما هو لاحد العلل السابقة واشباهها ولا اشعار فيه (اي في وروده هكذا) باي اختصاص بالنبي (ص) على الاطلاق الآيات التالية :

١ ــ قوله سبحانه : «**واعدوا لهم ما استطعتم من قوّة ومن رباط الخيل ترهبون**

به عدوّ الله وعدوّكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوفّ اليكم وانتم لا تظلمون (٦٠) وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله (٦١)» الانفال.

٢ ــ قوله تعالىٰ: «الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم احداً فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم ان الله يحب المحسنين (٤) فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ان الله غفور رحيم (٥) وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مأمنه ذلك بانهم قوم لايعلمون (٦)» التوبة.

٣ ــ قوله تعالىٰ: «يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون (٢٧) فان لم تجدوا فيها احداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وان قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو ازكىٰ لكم والله بما تعملون عليم (٢٨) ليس عليكم جناح أن تدخلوا بيوتاً غير مسكونة فيها متاع لكم والله يعلم ما تبدون وما تكتمون (٢٩) قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك ازكىٰ لهم ان الله خبير بما يصنعون (٣٠) وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ... (٣١) وانحكوا الايامىٰ منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم (٣٢)» النور.

٤ ــ وقال سبحانه: «يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحاً عسىٰ ربّكم ان يكفّر عنكم سيئاتكم .. (٨) يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير(٩)» التحريم.

٥ ــ قوله تعالىٰ: «بسم الله الرحمٰن الرحيم يا ايها النبي اذا طلقتم النساء

فطلقوهن لعدّتهن واحصوا العدّة واتقوا الله ... (١)) الطلاق.

ففي الآية الخامسة توجيه الخطاب للنبي (ص) من باب ان الخطاب يحتاج لطرف او لغير ذلك.

وفي الآية الاولى تغيير الخطاب من الجمع الى المفرد «**واعدّوا ... فاجنح**» مع ان الحكمين عامان لكل المسلمين اذ كما يجب عليه (ص) الجنوح الى السلم يجب عليهم ايضاً، قد يكون لاجل كونه هو الشاغل للمركز القيادي وان بيده الامر لان الاعداد للحرب شأن عامة المسلمين بعد صدور القرار بالحرب او قبله اما قرار السلم «**وان جنحوا فاجنح**» فنسبته الى القائد اولى، فتأمّل.

وكذا في الآية الثانية: «... عاهدتم .. فاتموا اليهم عهدهم .. فاقتلوا المشركين ... وان احد من المشركين استجارك فاجره» مع ان المشرك لو اجاره المسلم ليسمع كلام الله كان كذلك ...

وفي الآية الثالثة: «**يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا ... فلا تدخلوها ... فارجعوا ليس عليكم جناح ــ قل للمؤمنات ــ وانكحوا الايامى**» قد يكون تغيير السياق لأنسبية تلك بهم اذ ليس النبي (ص) مظان الدخول في غير بيته بلا استئذان ــ ولأنسبية هذه (الامر بالغض) به كمبلغ لحكم الله وانسبية توجيه الخطاب للجمع في «**انكحوا**» اذ هو وظيفة عامة الابتلاء لها مآت الالوف من الجزئيات ولا جامع بينها لذا توجه لعامة المسلمين عكس السلم اذ له مبدأ خاص وهو اتخاذ قرار السلم وان كان فيه بعد ذلك جانب الجزئيات ايضاً مما يتطلب جنوحهم للسلم ايضاً.

ومثل ذلك يقال في الآية الرابعة: «**يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله ــ يا ايها النبي جاهد الكفار**».

والغرض من هذا البحث ليس اثبات الصغريات وبيان النكتة في تغيير السياق (اذ قد يناقش في بعضها وقد تكون هناك نكات اخرى ادق وانسب) بل اثبات ان توجيه الخطاب للنبي (ص) ليس لاجل اختصاصه بالحكم (الا لو ثبت خارجاً ذلك ولو من باب عدم تحقق الموضوع في غيره مثلاً لو قلنا فرضاً بان اتخاذ قرار السلم بيد

القائد العام فقط فيكون توجيه الخطاب له (ص) من باب عدم تحقق الموضوع في غيره) بل لاجل نكتة خاصة مما ذكر ومن غيرها .

ولذا نجد الفقهاء لايستفيدون من الخطابات الموجهة للنبي (ص) انها مختصة به حكماً وغير شاملة لغيره، فمثلاً : استدلال البعض على حجية خبر الواحد بآية **«ومنهم الذين يؤذون النبي ــ ص ــ و يقولون هو اذن قل اذن خيرلكم يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين»** حيث مدح الله عزّوجل رسوله بتصديقه للمؤمنين بل قرنه بالتصديق بالله عزّوجل فاذا كان التصديق حسناً يكون واجباً)(٨٩)

وجه الاستشاد ان الكلام حول النبي (ص) وان «يؤمن للمؤمنين» صفته مع ذلك استدل بها على حسن ان يؤمن كل شخص للمؤمنين فاذا حسن وجب، و بعض الفقهاء ــ كالشيخ قدّه مثلاً ــ وان لم يقبل دلالة الآية على المدعىٰ الا ان ذلك كان من جهات اخرىٰ لامن جهة اختصاص الحكم بالنبي (ص) لانه جعل صفته في الآية ولذا لم يستشكل على الاستشهاد بهذه الرواية، بهذا الاشكال كما لم يستشكل الخراساني في حاشيته على الرسائل ولا الأشتياني وصاحب الاوثق (التبريزي) مع ان هذا الاشكال لو كان صحيحاً عندهم وكانوا يرون اختصاص حكم الخطابات الموجهة للنبي (ص) به لكان احرىٰ بالذكر واوجه في الجواب .

وتسريه الحكم من النبي (ص) الى غيره مع توجه الخطاب له (ص) اما من جهة ماذكرناه و برهناً عليه بتتبع الآيات وامامنا جهتين آخريين ذكرهما الميرزا محمد حسن الاشتياني في بحر الفوائد عند الحديث حول الآية الكريمة (ان تسريه الحكم من النبي (ص) الى غيره امامنا جهة دلالة الآية علي حسن التصديق بقول مطلق من غير فرق بين النبي (ص) وغيره، واما من جهة مادل على حسن المتابعة والاسوة للنبي (ص))(٩٠) .

والفرق بين الوجوه الثلاثة، ان في الاول : اللفظ الموجه للنبي (ص) دال بنفسه على عموم الحكم منتهى الامر : مجازاً .

وفي الثاني(٩١) : التعميم من باب تنقيح المناط او لمناسبة الحكم والموضوع .

وفي الثالث : التعميم لابدلالة نفس اللفظ ولا بتنقيح المناط بل بدلالة عمومات لزوم التأسي بالنبي (ص) كقوله تعالىٰ : «**لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر**»[٩٢] فتأمّل.

اذا ثبتت المقدمة الاولىٰ فنقول آية «**شاورهم**» وان كان الخطاب فيها موجهاً للنبي (ص) الا انها عامة لكل قائد بل لكل مسلم فيما انيط به من امر، اذ قلنا ان اختصاص حكم بالنبي (ص) هو المحتاج للاثبات بالضرورة والاجماع وان لم يثبت فانه داخل تحت عموم «**لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة**» وفي عموم الضرورة واطلاق الاجماع او في معقده».

و برهنا ان توجيه الخطاب بصيغة المفرد لايصلح لاثبات اختصاص الحكم به (ص) اذ النكتة في توجيه الخطاب له ليس اختصاص الحكم به بل امور اخرىٰ.

[ان قلت] : اصالة الحقيقة تقتضي ان يكون المخاطب بالحكم هو المختص به ؟

[قلت] **اولا** اصالة الحقيقة لا تقتضي ذلك بل تقتضي صرف ثبوت الحكم له ساكته عن غيره و يثبت حكم الغير بادلة اشتراك الاحكام.

ثانياً : لو سلمنا ان اصالة الحقيقة تقتضي ذلك نقول : لا مناص عن رفع اليد عنها لغلبة المجاز غلبة عظيمة عليه اذ اثبتنا ان اغلب خطابات القرآن الكريم الموجهة بصيغة المفرد المخاطب للرسول (ص) ليس الحكم فيها مختصاً به والنادر منها اختص به (ص) وذلك مثل :

«**بسم الله الرحمٰن الرحيم، يا ايها المزمّل (١) قم الليل الا قليلا (٢) نصفه او انقص منه قليلا (٣)**» المزّمّل ان قلنا بوجوب قيام الليل عليه (ص) وعدم الاشتراك مع المسلمين في الحكم (الاستحباب).

و «**لايحل لك النساء من بعد ولا ان تبدّل بهن من ازواج ولو اعجبك حسنهن ... (٥٢)**» الاحزاب الى غير ذلك

اذن «**شاورهم**» وان كان الخطاب فيها موجهاً للنبي (ص) ــ لنكتة مامن النكات السابقة الذكر ــ الا انه حكم عام شامل للجميع.

[الامر الثاني]: من الثابت اصولياً ان استثناء فرد واحد لايخل بظهور العام فلو فرض ان الشورىٰ لم تكن واجبة على النبي (ص) ــ بدليل العمل الخارجي له (ص) او باي دليل آخر ــ فليست النسبة بين «**شاورهم**» و(وعدم وجوب الشورىٰ عليه (ص)) هي التباين حتى يحمل الامر على الاستحباب لكون عدم (العمل) نصاً في عدم الوجوب والامر ظاهراً بل النسبة هي العموم المطلق اذ سبق في المقدمة الاولىٰ اثبات ان شاورهم حكم عام فهو يساوي شاوروهم، ومن الواضح ان لا تنافي بين العام والخاص والمطلق والمقيد اذهما من موارد الجمع المقبول لعدم صدق موضوع (التعادل والترجيح) عليهما وهو (المتعارضان) «يأتي عنكما الخبران المتعارضان بايهما نعمل» فلامانعة جمع بين عدم وجوبها عليه (ص) ووجوبها على كافة المسلمين ولايلزم من استثناء فرد كالنبي (ص) عملياً عدم ثبوت الحكم لسائر الافراد.

وان شئت قلت: الامر دائر بين التخصيص ومجاز آخر وكلما دار الامر بينهما قدم التخصيص، بيان ذلك ان عدم وجوب الشورىٰ على النبي (ص) يوجب ارتكاب مجاز في «**شاورهم**» اما بحمل الامر على الندب او بابقائه على ظاهره من الوجوب وتخصيصه بغير الفرد المستثنىٰ (النبي ــ ص ــ) والثاني هو المتعيّن وذلك لوهن ظهور العام في العموم بالنسبة لظهور الامر في الوجوب يدل على ذلك (مامن عام الا وقد خص) وان التخصيص في العمومات اكثر بكثير من التجوز في الاوامر هذه اضافة الى فهم العرف المحكم فيما يلقىٰ اليه من كلام الشارع فمثلاً لو امر المولىٰ كبير عبيده بقوله: (احترم الضيوف او ابنِ مدينة) ــ وكان دأب المولىٰ اصدار حكم عام لكل العبيد ولكن بصيغة خطاب موجه الى كبير العبيد لنكتة فاحترم يعني احترموا وابنِ يعني ابنوا ــ ثم قامت قرينة خارجية على عدم وجوب

الاحترام والبناء عليه لسبب ما، أترىٰ (احترم) ينزل على الاستحباب ام يُبقىٰ على ظاهره من الوجوب وتعتبر القرينة الخارجية دليلاً على استثناء كبير العبيد من الحكم العام؟ وأترىٰ العبيد معذورين لو تركوا احترام الضيوف و بناء المدينة متعللين بقيام قرينة خارجية على عدم وجوب ذلك على كبير العبيد؟ فتأمّل.

[ان قلت] : تخصيص المورد مستهجن؟ فالامر ليس للوجوب؟.

[قلت] : الجواب عن هذا الاشكال من وجوه:

[الوجه الاول] : ان هذا ليس من تخصيص المورد، بيان ذلك: (ان اخراج مصداق من مصاديق متعلق التكليف كان هو مورد نزول التكليف) يسمىٰ بتخصيص المورد.

و بعبارة اخرىٰ: اخراج فرد من محمول كبرى وردت في مورد هذا الفرد ـــ اما اخراج فرد من المخاطبين بالتكليف مع كونه طرف خطاب المولىٰ فخارج عن (تخصيص المورد) موضوعاً اذ (المورد) يعني مورد نزول الحكم ومورد ثبوت المحمول ولا يطلق على المخاطب انه (مورد) لنزول الحكم او (مورد) للخطاب... وفي آية الشورىٰ لو نزلت في مورد خاص لم يعمل بها (ص) في ذلك المورد مع دلالة الآية على الوجوب يلزم حينئذٍ تخصيص المورد لاما لو دلت على الوجوب واستثنىٰ منها طرف الخطاب.

[الوجه الثاني] : سلمنا انه ايضاً من تخصيص المورد لكن نقول ان (تخصيص المورد) ليس مما نهى الشارع عنه حتى يكون له اطلاق او عموم وحتى يتمسك في المصاديق المشكوكة بالاطلاق او بالعموم بل هو قاعدة مستندة الى الارتكازات العرفية و بناء العقلاء وحينئذٍ فالقبح لايدور مدار عنوان (تخصيص المورد) بل هو دائر مدار الاستهجان العرفي وفي حدود دائرة بناء العقلاء واننا عند الرجوع الى العرف لانجدهم يستهجنون استثناء المخاطب من حكم عام للجميع وان كان

بصيغة خطاب موجه له اذا كان دأب المولىٰ توجيه خطاباته العامة باسم فرد خاص كما سبق ايضاحه قبل قليل، ولا اقل من الشك في ذلك وانه مستهجن ام لا ومشكوك القرينية لايصلح صارفاً لما له ظاهر سواء كان متصلاً او منفصلاً وقد سبق تفصيل ذلك في موضع آخر فليراجع.

[وقد التزم] : الفقهاء والاصوليون بتخصيص المورد في موارد عديدة نذكر هنا بعضها :

[منها] : ما ذكره الآخوند الخراساني قدّه في الكفاية(٩٣) عند الاستدلال بصحيحة زرارة الثالثة على حجية الاستصحاب(٩٤) حيث دار الامر بين توجيه الشيخ قدّه بان المراد من (ولا ينقض اليقين بالشك) : لاينقض اليقين بالبرائة «بسبب البناء على الاكثر واتيان ركعة واحدة منفصلة» بالشك فيها «لو بنى على الاقل، او على الاكثر دون ركعة احتياط» فلا تدل على الاستصحاب.

و بين جعلها دالة على الاستصحاب فيكون المعنىٰ في المورد (اي لا تنقض اليقين بعدم الرابعة بالشك فيها) حيث التزم بالثاني واجاب عن اشكال مخالفة (دلالتها على الاستصحاب) للمذهب، في المورد حيث ان مقتضى المذهب عند الشك بين الثالثة والرابعة : البناء على الاكثر واتيان ركعة مفصولة (المخالف للاستصحاب اذ مقتضاه عدم اتيان الرابعة والا تيان بركعة موصولة) اجاب عن الاشكال باننا نلتزم بدلالتها على الاستصحاب وحرمة نقض اليقين بالشك ونخرج المورد(٩٥) من اطلاق (لا تنقض) اذ قام الدليل الخارجي على وجوب اتيانها مفصولة فنقيد به اطلاق (لا تنقض) واليك نص عبارته(٩٦) (ويمكن الذب عنه) «اي عن اشكال مخالفة الكبرىٰ «لا تنقض» للمذهب فيهذا المورد» (بان الاحتياط كذلك) «اي باتمام الصلاة واتيان ركعة مفصولة» (لايأبى عن ارادة اليقين بعدم الركعة المشكوكة) «فتدل على الاستصحاب» (بل كان اصل الا تيان بها باقتضائه) «اي باقتضاء اليقين بالعدم اي بالاستصحاب» (غاية الامر اتيانها مفصولة ينافي اطلاق

النقض) «اذ ظاهر اطلاق كلمة ــ لاينقض ــ اتيانها موصولة اذ الا تيان بها مفصولة نقض لليقين بعدم الرابعة بالشك فيها» (وقد قام الدليل على التقييد في الشك في الرابعة وغيره) حيث نقيد عموم لا تنقض بغير هذا المورد للدليل الخارجي (وان المشكوكة لابد ان يؤتىٰ بها مفصولة فافهم)(٩٧).

فقد التزم بدلالة الرواية على الاستصحاب مع لزوم تخصيص المورد(٩٨) بالدليل الخارجي حيث لايعمل في موارد الشك في الصلاة بالاستصحاب بل يعمل بعكسه وستتضح هذه النكتة اكثر عند التطرق ــ بعد قليل باذن الله تعالىٰ ــ لاستدلال المشهور على نفوذ حكم الحاكم بالهلال بقوله عليه السلام ذاك الى الامام ...

[ومنها] التزام العراقي قدّه في نهاية الافكار «بتخصيص المورد عند الاستدلال على الاستصحاب بصحيحة زرارة الثالثة وهي (اذا لم يدر في ثلاث هو او في اربع قام فاضاف اليها اخرىٰ ولاشيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين و يتم على اليقين فيبنىٰ عليه ولا يعتد بالشك في حالٍ من الحالات) حيث التزم بصحة ان يقال باعمال اصالة الجهة [اصالة صدور الخبر لبيان الحكم الواقعي] في الكبرىٰ «لاينقض اليقين بالشك» فتدل على حجية الاستصحاب و بالتزام التقية في تطبيق الكبرىٰ على الصغرىٰ «اذا لم يدر في ثلاث هواوفي اربع ...»و (التصرف ممحض في تطبيق القاعدة التي استشهد بها لحكم المورد لافي اصل كبرىٰ حرمة النقض ...) و(على ذلك فلا قصور في الأخذ بما تقتضيه الصحيحة من الظهور في الاستصحاب الموجب للزوم البناء على الاقل غاية الامر من جهة مخالفته للمذهب يصار الىٰ التقية في تطبيق «لا تنقض» على المورد(٩٩))(١٠٠)فلم يكن عنده مانع من الالتزام بكون المورد خارجاً عن حكم الكبرىٰ ومحمولها اللازم من القول بصدور الكبرىٰ لبيان قاعدة الاستصحاب مع ان الامر كان دائراً بين حمل الكبرىٰ على التقية فلا تدل على حجية الاستصحاب، بلا محذور و بين اعمال اصالة الجهة فيها لتدل على حجيته وحمل (تطبيق الكبرىٰ على الصغرىٰ) على التقية مع لزوم تخصيص المورد.(١٠١)

وهو قدّه وان تراجع عن هذا الوجه اخيراً والتزم بوجه آخر (ص ٦٢ فالاولىٰ حمل الرواية على وجه آخر...) الا ان ذلك لمحذور آخر وهو اختلال ركن الاستصحاب اعني الشك اللاحق (ذكره في ص ٥٩ لا لمحذور «تخصيص المورد») فراجع.

ومنها التزام المشهور في بحث «حكم الحاكم بالهلال» بتخصيص المورد(١٠٢) حيث استدلوا بقول الصادق عليه السلام ــ عندما سأله الخليفة العباسي المنصور عن عيد الفطر حيث قد شهد عنده (اي المنصور) بعض برؤية الهلال ــ: (ذاك الى امام المسلمين ان صام صمنا معه وان افطر افطرنا معه) استدلوا به على اعتبار حكم الحاكم في الهلال حيث التزموا بكون الكبرىٰ صادرة لبيان الحكم الواقعي وكون المورد خارجاً منها للتقية (اي التزموا بالتقية في تطبيق الكبرىٰ على الصغرىٰ) اذ المورد كان مورد حكم المنصور بانه عيد حتى اضطر الامام عليه السلام للافطار ذلك اليوم مع علمه بانه من رمضان.

[ان قلت]: لم يكن للمشهور مناص من الالتزام بتخصيص المورد؟.

[قلت]: لو كانت الكبرىٰ قطعية من حيث جهة الصدور لصح ذلك، ومن الواضح عدم قطعيتها وامكان حملها على التقية بل لقد كان الامر دائراً بين حمل الكبرىٰ على التقية بلا محذور و بين حمل (التطبيق) على التقية مع استلزامه لتخصيص المورد فترجيحهم للثاني على الاول يدل على ان (تخصيص المورد) ليس بتلك المثابة من القبح والاستهجان في كل مورد بل ليس مستهجناً على الاطلاق في الارتكاز العرفي في بعض الموارد.

ومما يوضح ماذكرناه سابقاً ــ في اوّل الوجه الثاني ــ وحالاً من ان بناء العقلاء ومرتكز العرف ليس على قبح تخصيص المورد مطلقاً وانهم يلتزمون باصالة الظهور وان لزم منه خروج المورد ان الكبرىٰ لو لم يكن لها محمل الا التقية حملوها عليها اما لو كان لها محمل آخر بان احتملوا فيها الاشارة الى امر واقعي لم يحملوها على التقية بل حملوها على بيانه وجعلوا التقية في التطبيق فمثلاً في قول الاحنف بن قيس عندما

امره معاوية ان يلعن علياً عليه الصلاة والسلام على المنبر واجبره على ذلك فصعد المنبر وقال : (امرني معاوية ان العن علياً الا فالعنوه) أترى العقلاء الملتفتين الى معتقد الاحنف يرجعون الضمير في (العنوه) الى علي عليه السلام ويحملوه على التقية، ام انهم يرجعونه الى معاوية ويحملون تطبيقه على المورد على التقية؟ ولذا تراهم يعدّون هذه الكلمة من ذلك الصحابي دليلاً على ذكائه، ولذا التفت معاوية الى النكتة ولو كانت التقية في الكبرىٰ فاية دلالة في ذاك على الذكاء؟ فتأمل وكذلك في الرواية (ذاك الى الامام ...) لو احتمل العقلاء غير التقية في الكبرىٰ — كما هو كذلك اذ يحتمل صدوره لبيان الحكم الواقعي وتكون التقية في التطبيق — الا تراهم يعدّون ذلك من الذكاء حيث ذكر عليه السلام حكماً واقعياً ولكن بلسان موهم (اذ مراده (ع) من الامام هو الامام المعصوم (ع) او مطلق العادل مع ان العبارة قابلة للانطباق على الامام الجائر وهو المنصور) والا فلم لم يقل الامام عليه السلام مخاطباً للمنصور (ذاك اليك) ولو كانت التقية في اصل الكبرىٰ لم يكن فرق بين العبارتين (ذاك الى الامام — ذاك اليك) على الاطلاق مع ان العقلاء يجدون الفرق بيناً حيث يجدون الاولىٰ من الذكاء والثانية من القصور والغباء وماذاك الا لان للعبارة الاولىٰ منفذاً للحكيم الى بيان امر معتقد به دون الثانية.

[فان قلت] : ان الكبرىٰ ههنا لو حملت على التقية لزم اللغوية فيما دلّ على وجوب تصديق العادل اذ وجوب التصديق انما هو للتعبد بالاثر(١٠٣) ومع حملها على التقية لا اثر له اذ لاحكم لذا اضطر المشهور لحملها على بيان الحكم الواقعي المستلزم لتخصيص المورد، وهذا لايجري في الآية اذ حملها على الاستحباب لايلزم منه محذور اللغوية اوشبهه حتى نضطر لحملها على الوجوب المستلزم لتخصيص المورد؟.

[قلت] : فيه — لوسلّمنا المبنىٰ وان وجوب التصديق انما هو للتعبد بالاثر — ان (الاثر) اعم — عرفاً — من :

١ — مدلول الجمل الانشائية المتعلق بفعل المكلف بالفعل(١٠٥).

٢ ــ ومن مدلولها غير المتعلق بفعله فعلاً كالاوامر المشروطة بشرط لم يتحقق للمكلف (كحج ان استطعت) وكما فيما لم يتحقق موضوع التكليف في المكلف (الزوجة واجبة النفقة لمن لم يتزوج) وكما فيما تحقق المقتضى مع شروطه الا انه لم يفقد المانع.

٣ ــ ومن مدلول الجمل الخبرية غير المتعلق بفعل المكلف سواء كان له اثر قلبي ام لا كمطلق الاخبار التاريخية مثل ان رباعية الرسول (ص) كسرت في احد ــ وان فلانا (كعمر والعاص) كان في جيش معاوية وفلاناً (كعمار واويس) في جيش علي عليه السلام ... أفهل ترىٰ ان وجوب تصديق خبر العادل منحصر في القسم الاول فلو اخبر عادل كزرارة بالقسم الثاني لم يجب على فاقد الشرط والموضوع وواجد المانع تصديق وجود هكذا انشاء وهكذا حكم (حجّ ان استطعت، تجب النفقة على الزوجة، يحرم شرب الخمر، لمن وجده ومنعه مانع عن شربه او يحرم النكاح بمن ارتضعت معه عشر رضعات ...)(١٠٦)؟ لان وجوب تصديق العادل انما هو للتعبد بالاثر والاثر مختص بالقسم الاول؟ ولو اخبر عادل بالقسم الثالث أهل ترىٰ انه لا يجب عقد القلب عليه والأعتقاد به (كالاعتقاد بانحراف عمرو بن العاص وباستقامة عمار وبغض الاول قلباً وحب الثاني كذلك(١٠٧)؟ وكذلك هل يلتزم احد ــ مع ورود نص صحيح السند فرضاً بكسر رباعيته (ص) وشجّ رأسه يوم احد ــ بعدم امكان الاعتماد على هذا الخبر لان ادلة حجية الخبر لا تشمل مالايتعلق بفعل المكلف؟.

من ذلك يعرف ان (الاثر) اعم من الاثر العملي والقلبي وصرف التصديق ... فلو حملنا الكبرىٰ على التقية ــ في رواية ذاك الى الامام ــ دخلت في القسم الاخير فلم تلزم اللغوية اذ نتعبد بصدور الخبر كتعبدنا بكل ماتضمن خبراً لاانشاءًا ونلتزم به ككل مطلب تاريخي يتعلق بالمعصومين عليهم الصلاة والسلام او بغيرهم.

وان ابيت الا عن اختصاص الاثر بغير القسم الثالث نقول: ان خبر الصادق (ع) والمنصور وقوله (ذاك الى الامام) حتى لو حملت كبراه على التقية فانه مما

له اثر متعلق بفعل المكلف اذ لو ثبتت تقيته عليه السلام ــ بهذا الخبر واشباهه الذي تشمله ادلة حجية الخبر لو كان ذا اثر ــ ثبت جواز الافطار في رمضان عند التقية .

[ان قلت] : جواز الافطار عند التقية مما لاريب فيه قطع النظر عن هذا الخبر.

[قلت] : فليكن اذ كون اثر الخبر مما لاريب فيه لايسبب عدم حجيته وعدم شمول ادلة التعبد بخبر الواحد له ، ارأيت ان خبر الواحد القائم على وجوب الصلاة ، ليس بحجة لان وجوبها قطعي وان خبر الواحد القائم على وجوب الشهادة والقائم على حجيتها ليس بحجة لان القرآن صرّح به «**واقيموا الشهادة لله**» «**فاستشهدوا شهيدين من رجالكم**» وان خبر الواحد في موارد بناء العقلاء المسلّم ليس بحجة و... و... ؟!

اضافة الى (اثر) آخر هو جواز نقل الكلام (كلام الامام : ذاك الى الامام ان صام صمنا معه وان افطر افطرنا معه) الى الآخرين ناسباً ذلك الى الامام (ع) ولو لا حجية خبر الواحد لما جاز ذلك .

هذا اضافة الى ان (التعبد بالا ثر) ليس عبارة الشارع حتى يضرنا عدم صدق (الا ثر) ــ فرضاً ــ على القسم الثالث والروايات والآيات الدالة على حجية خبر العادل شاملة لكل خبر وكذا بناء العقلاء ليس مخصوصاً بالقسم الاول نعم في القسم الاول بنائهم على التصديق به والعمل على طبقة وفي القسم الثاني والثالث على التصديق دون العمل به ــ في الثاني من باب عدم تحقق الشرط او الموضوع وفي الثالث لانه لاربط له بالعمل ــ .

ومن ذلك كله اتضح عدم تمامية كلام الشيخ قدّه (... لانه الغاء لاحدهما في الحقيقة ولذا لو تعيّن حمل ...) اذ الحمل على التقية ليس الغاء لان لها اثراً عملياً «جواز الافطار وجواز النقل مسنداً للامام (ع)» سلمنا لكن الا ثر القلبي «التصديق بوقوع الحادثة» كافٍ لوجود بناء العقلاء في هذه الصورة ايضاً ولعدم مخصص

لعمومات حجية خبر العادل.

هذا كله اضافة الى عدم لزوم اللغوية فيما دلّ على وجوب تصديق العادل اذ غاية الامر الالتزام بعدم شمول تلك الادلة له لاستلزام الشمول اللغوية ولا يلزم منه محذور ـ هذا لمن لم يرتض ماذكرناه سابقاً ـ فليتدبر.

[ومنها] : التزام كثير بتخصيص المورد حيث استدلوا باستشهاد الامام الصادق (ع) على بطلان الحلف بالطلاق والعتاق والصدقة بما يملك بحديث الرفع المروي عن النبي (ص) والكلام في هذا المورد عين الكلام في المورد السابق (التزام المشهور في رواية ذاك الى الامام) بحذافيره.

[ومنها] : استدلال بعض الاصوليّين على حجية خبر الواحد بالآية الكريمة **«ومنهم الذين يؤذون النبي و يقولون هواذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين»** حيث مدح الله عزّوجل رسوله بتصديقه للمؤمنين بل قرنه بالتصديق بالله جلّ ذكره فاذا كان التصديق حسناً يكون واجباً(١٠٨) .

وجه ارتباط استدلالهم بالآية بما نحن فيه (من دعوى التزام الفقهاء تخصيص المورد في موارد عديدة) هو: انهم استدلوا بها على حجية خبر الواحد وتصديقه فيما يقوله بمعنى (حمل اخباره من حيث انه لفظ دال على معنى يحتمل مطابقته للواقع وعدمها على كونه مطابقاً للواقع(١٠٩) مع ترتيب آثار الواقع عليه) مع ان المورد خارج من هذا المعنى قطعاً اذ تصديق النبي (ص) لذلك المنافق الذي كان ينم عليه عندما اخبره بعدم نميمته عليه (ص) ـ كان (اي التصديق) بمعنى قسيم لهذا المعنىٰ تماماً اذ ان هذا المعنىٰ[٧] (حمل اخبار ذلك المنافق على كونه مطابقاً للواقع) مستحيل في حقه (ص) اذ يستلزم تكذيب الله تعالىٰ في اخباره للرسول (ص) بنمامية ذلك المنافق عليه واما ترتيب آثار الواقع عليه فهو غير واقع ومستلزم لتال فاسد سيأتي ذكره وذلك المعنىٰ هو (اظهار القبول فقط).

ومما يزيد توضيح ماذكرناه رواية القسامة (... فان شهد عندك خمسون قسامة

انه قال قولاً وقال لم اقله فصدقه وكذبهم ...) اذ المراد من (فصدقه) هو المعنى الثاني (اي اظهر القبول)(١١٠) ومن (كذبهم) هو الشق الثاني(١١١) من المعنى الاول (اي لا ترتب اثر مطابقة قولهم للواقع «الا لو دخلّ في باب البيّنة كما هو واضح») والا لزم الترجيح بلا مرجح بل ترجيح المرجوح لو كان كلاهما بالمعنى الاول او بالمعنى الثاني ففي كلا الطرفين (القسامة والمتهم) يجب اظهار القبول ولا يصح الحمل على كونه مطابقاً للواقع بترتب الا ثر الا لو حصل له العلم من احدهما او دخل في عنوان آخر كما هو واضح) ــ فتأمّل ــ .

[والتحقيق] هو التفصيل : فلا يصح تصديقه بمعنى عقد القلب على ما ادعاه (مع معارضته بالخمسين) الا لو حصل الاطمينان بقوله ، كما لايصح تصديقه بمعنى ترتيب الآثار من جهة و يصح من جهة اخرىٰ فباعتبار اثر لزوم تعزيرهم مثلاً لايصح تصديقه (المستلزم لكونهم قد اتهموه بالباطل) و باعتبار(١١٢) اثر عدم سبّه لله او للمعصومين عليهم الصلاة والسلام (في فرض مالو ادعت القسامة ان قوله كان سب الله او المعصوم فرضاً او ايذاء مؤمن بقوله) ينبغي تصديقه فلا يقتل او يعزر وكذا باعتبار اثر بقاء عدالته وشبهها الا لو حصل الاطمينان من كلامهم كما لايخفىٰ ، و ينبغي تصديقه بمعنى اظهار القبول ، واما فيهم فيصح تصديقهم بمعنى عقد القلب على ما ادعوه وكذا بمعنى اثر عدم تعزيرهم دون اثر سبه (ص) وكذا بمعنى اظهار القبول منهم وكذا لايصح بلحاظ اثر العدالة ــ فتأمل .

ولا يخفىٰ ان تخصيص المورد في المقام كان بلحاظ بعض الآثار لا كلها فليتدبر.

ويمكن النقاش في صحة وجواز عقد القلب على الباطل وعدم عقده على الحق ، ويمكن الالتزام بالتفصيل بين الاصول وغيرها او الالتزام بالتفصيل بين الاصول والاحكام وما يستلزم عدم عقد القلب فيه تكذيب المعصوم (ع) و بين غير ذلك وتفصيل هذا البحث يذكر في محله ان شاء الله تعالىٰ .

[ومنها] : ماذكره في الفقه عند الاستدلال بالادلة السمعية الدالة على جواز

التقليد بالمعنى الاعم (الثالثة، قوله تعالىٰ: **«واذا قيل لهم تعالوا الى ماانزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آبائنا اولو كان آبائهم لايعلمون شيئاً ولا يهتدون»** وجه الاستدلال بهذه الآية ان الله سبحانه ذمّ متبعي الآباء لانهم لايعلمون شيئاً ولا يهتدون فتدل بالمفهوم على ان الشخص اذا كان يعلم شيئاً و يهتدي جاز تقليده ومن المعلوم ان الفقهاء يعلمون الاحكام و يهتدون اليها فيجوز تقليدهم ... ومثل هذه الآية في الدلالة الآية الرابعة وهي، قوله تعالىٰ: **«واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آبائنا اولو كان آبائهم لايعقلون شيئاً ولا يهتدون»** واما الاشكال في الآيتين بانهما في اصول الدّين ولا يجوز التقليد في اصول الدّين فغير تام اذ اطلاقها كاف للاستدلال وان كان خرج من الاطلاق اصول الدّين(١١٣).

وجه ربط هذا الكلام بما نحن فيه يتضح بتمهيد مقدمة، وهي: ان المفهوم يبنىٰ و يصب على ما يبنىٰ و يصب عليه المنطوق والتعاكس بينهما بالسلب والايجاب لاغير ففي المفهوم يتحفظ على الموضوع والمحمول والشروط والجهات ... الخ، لكن بادخال حرف السلب (ان كان المنطوق موجباً) وحذفه (ان كان سالباً) على المفهوم، فمثلاً: مفهوم اكرم في الدار الفلانية العلماء العدول ان جاؤوك يوم الخميس حاملين معهم كتاباً) هو (لا تكرم في الدار الفلانية العلماء العدول ان لم يجيؤوك يوم الخميس حاملين معهم كتاباً) وليس مفهوم الجملة السابقة (لا تكرم في الدار الاخرىٰ) ولا (لا تكرم في الدار الفلانية التجار) ولا (... العلماء الفساق)(١١٤) ولا (ان قاموا)(١١٥) ولا (.... يوم الجمعة ...) ولا (حاملين معهم قلماً).

اذا اتضح ذلك يتضح ان مورد المنطوق هو مورد المفهوم بعينه (وهو اصول الدّين) فقوله (... اذ اطلاقها كاف للاستدلال وان كان خرج من الاطلاق اصول الدّين) استدلال بالمفهوم على جواز التقليد مع خروج المورد منه وهو اصول الدّين — فتدبّر، اذ حتى لو لم يقبل هذا المبنىٰ فان المستدل صرّح به (اطلاقها كاف) اي انها تشمل

اصول الدّين وغيره (وان خرج من الاطلاق اصول الدّين).

[ومنها]: ما ذكره بعض عند الاستدلال بالصحيحة الثانية لزرارة في باب الاستصحاب حيث التزم بخروج المورد ــ فراجع.

ولعل المتتبع المتأمّل يجد مواضع كثيرة التزموا فيها بخروج المورد ــ والله المستعان ــ...

الاشكال الثاني

وربما يورد على الاستدلال بـ «**وشاورهم في الامر**» على لزوم اتباع الشورىٰ بان النبي (ص) انما يتبع الوحي لا اراء الاكثرية فاذا لم تكن الشورىٰ ملزمة له لم تكن ملزمة لغيره بل ان اتباعه للاكثرية على هذا محرم، وذلك لقوله تعالىٰ: «**انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس بما اراك الله ولا تكن للخائنين خصيما**» النساء/١٠٥ فحكمه تابع لما اراه الله لا لما اراه الناس، وقوله سبحانه: «**وما ينطق عن الهوىٰ ان هو الاوحي يوحىٰ**» النجم/٤، وقوله تعالىٰ: «**ان اتبع الا مايوحىٰ إليّ ...**» يونس/١٥ وقوله تعالىٰ: «**قل انما اتبع ما يوحىٰ إليّ من ربّي هذا بصائر من ربّكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون**» الاعراف/٢٠٣.

ومن جهة اخرىٰ كيف يكون للمؤمنين الخيرة من امرهم مع قوله تعالىٰ: «**وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة من امرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً**» المؤمنون/٣٦، وقوله تعالىٰ: «**يا ايها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله**»(١١٦) الحجرات/١.

[الجواب]:

[اولاً]: ان هذا الاشكال على فرض تسليمه مختص بآية «**وشاورهم في الامر**»

دون غيرها من الادلة .

[ثانياً] : تمامية هذا الاشكال في الآية موقوف على عدم كون خطاب «**وشاورهم**» عاماً جيء به بلسان خاص كما هو كثير في القرآن الكريم كما فصلناه سابقاً، ومنه قوله سبحانه : «**اقم الصلاة**» «**قل هو الله احد**» ... الخ ، وقد استثنى منه النبي (ص) بدليل الآيات السابقة ــ على فرض تسليم ذلك وان «**ان اتّبع الا ما يوحىٰ الي**» دليل على عدم اتباعه الاكثرية في الموضوعات والشؤون العامة ــ وعدم قبح استثناء المورد كما في قول المولىٰ لكبير عبيده الذي اعتاد ان يوجه الخطاب اليه مع كون الامر عاماً له ولغيره (**اذهب للدفاع عن المدينة**) مما كان الامر له ولغيره من العبيد ثم استثناء المولىٰ بالخصوص فانه لا يستلزم استثناء الباقين كما فصلناه في موضع آخر، فليراجع وليتأمّل.

[ثالثاً] : ان اتباع الاكثرية اتباع لما يوحىٰ اليه اذ قد اوحى اليه بها في وشاورهم في الامر، واتباعها حكم بين الناس بما اراه الله اذ قداراها له واتباعها المأمور به في الآية ليس نطقاً عن الهوىٰ وذلك ان ما اوحى الله به الى النبي (ص) قسمان اوحى اليه بجزئيه وقسم اوحى اليه بكليه وفي كليهما الا تباع اتباع للوحي، قسم لَه تعالىٰ : «**احلّ لكم الطيبات**» دليل ــ بعمومه ــ على حلية السَّكّر والدابوعة مثلاً فقوله (ص) بحليتهما قول بما اوحى اليه وان لم يرد في هذين الموردين وحي جزئي خاص واكرامه لهذا الضعيف واحسانه لهذا الفقير والقائه هذه المحاضرة واكله لهذه اللقمة اتباع لما اوحى اليه من الكلي لا الجزئي اذ لم يرد في كل مورد جزئي وحي خاص، كما يدل عليه قوله تعالىٰ : «**فاذا استأذنوك لبعض شأنهم فاذن لمن شئت منهم**» وغير ذلك وفي موارد الاستشارة ايضاً كذلك فقد امر امراً كلياً بالاستشارة في الموضوعات فاستشارته لهم واتباعهم اتباع لما يوحىٰ اليه من الكلي وليس اتباعاً للهوىٰ .

والذي يدلّ على ذلك قوله (ص) : (**انما اقضي بينكم بالبينات والايمان**

وبعضكم الحن بحجته من بعض فاي رجل قطعت له من مال اخيه شيئاً فانما قطعت له به قطعة من النار)(١١٧) .

والروايات الدالة على كون سيرته القضاء بالبينة او بالشاهد واليمين مطلقاً كثيرة فليراجع كتاب القضاء من الوسائل وغيره وكذلك الروايات الدالة على كون الحجة المنتظر عجّل الله تعالىٰ فرجه الشريف فقط هو الحاكم بما هو الواقع مطلقا .

فحكمه (ص) بالبينة واليمين ــ رغم كونها قد تكون مخالفة للواقع ــ ليس اتباعاً للهوىٰ بل اتباع للوحي الدال على لزوم الحكم على طبق البينة واليمين فكما ان البينة قد تكون مخالفة للواقع ومع ذلك يلزم اتباعها كذلك رأي الاكثرية قد يكون مخالفاً للواقع ومع ذلك يلزم اتباعه وفي الصورتين كان الا تباع اتباعاً لكلي دل الوحي على لزوم اتباعه .

واما عدم كون الخيرة للمؤمنين فانما هو معلق على **«اذا قضى الله ورسوله امراً»** فلولم يقض (ص) بامر بل ارجعه اليهم وطلب رأيهم كان لهم ذلك هذا اضافة الى ان قضاء الرسول امراً كما انه قد يكون متفرعاً على قيام البينة في الخصومات كذلك قد يكون متفرعاً على رأي اكثرية الناس في الموضوعات وكما ان له (ص) ان يخالف البينة و يعمل على طبق علمه ولا يعني ذلك عدم حجيتها لولا المانع ــ للتزاحم بين مصلحة الواقع ومصلحتها ــ كذلك له ان يخالف رأي الاكثرية ولا يعني ذلك عدم الحجية لولا المانع وعدم كون علمه مقدماً لو كانت مصلحة الواقع اقوىٰ من المصلحة السلوكية وشبهها ، واما قوله تعالىٰ : **«لتحكم بين الناس بما اراك الله»** فكما ان حكمه بالبينة حكم بما اراه الله لكونه مأموراً بالعمل بها وليس حكماً بما اراه الناس كذلك لو تمت الادلة الدالة على لزوم اتباع الاكثرية في الموضوعات ــ كما فصلناه في محله ــ كان حكمه بها حكماً بما اراه الله لكونه ماموراً بالعمل بها وليس حكماً بما اراه الناس مبائناً لما اراه الله .

ومما سبق اتضح الجواب عن (ثم وماهي المصحلة في ارجاع امر المسلمين الى

الشورىٰ و بينهم الرسول والوحي متواتر يقضي كل حاجة فلماذا يكلف حامل الوحي ان يستوحي المؤمنين في الامر هل في امر الرسالة وهو وحي يوحىٰ ام امر المرسل اليهم و يكفيهم امر الرسالة اوامر الاحكام ف **«ان الحكم الا لله»** ام امر القيادة السياسية وهو مما اراه الله)(١١٨) اذ ينقض برجوع النبي (ص) بنفسه الى البينة في قضائه و بارجاع امور المسلمين في خصوماتهم الى البينة رغم ان بينهم الرسول والوحي متواتر يقضي كل حاجة ورغم علم الرسول (ص) بالحق عبر طرق اخرىٰ كعمود النور على مافيالروايات الشريفة وكذا الى سائر القواعد كاليد والسوق وغيرها فيما رجع فيه الى النبي (ص) ويحل بان المصلحة في ضرب القانون والتأسي به (ص) وتربيتهم على ذلك كما في مسألة تغسيل النبي (ص) وغيرها ، اضافة الى المصلحة في تأليف قلوبهم وما ذكرته الآية الشريفة **«فبما رحمة من الله لنت لهم»** والارجاع انما هو في الشؤون العامة لا في اصل القيادة واراثه الله له، قد سبق توضيح المراد منها كما سبق عدم المنافاة بين الارجاع و بين كون الحكم لله وكونه وحياً يوحىٰ، اضافة الى انه ان كان المراد نفي الامكان فواضح البطلان او نفى الوقوع فعدم المعرفة بالمصلحة غير نافٍ لوجودها والدليل قائم كما قدمناه وليس ذلك الا كقول القائل ما المصلحة في ارجاعه (ص) الى الايمان والبينات **(انما اقضي بينكم بالايمان والبينات ...)** مع علمه بواقع الامر وقد اراه الله ذلك او مع التنزل له ان يريه .

[الاشكال الثالث]

وربما يعترض على الاستدلال بالآية الكريمة على وجوب الشورىٰ بان مشهور الفقهاء لم يفهموا منها الوجوب والا لذكروها في ضمن الواجبات، اضافة الى ان السيرة العملية للفقهاء لم تكن على الاستشارة والشورىٰ بل على التفرد بالرأي يشهد لذلك حكمهم في باب الهلال وفي التصرف في اموال القصر واليتامىٰ... الخ، بل لم نجد مخالفاً في المسألة بل ان الاجماع منعقد على عدم وجوبها مما يكشف (لطفاً او دخولاً او حدساً او تشرفاً ــ على الاختلاف في وجه حجية الاجماع) عن رأي المعصوم عليه السلام و يشهد لدعوى الاجماع هذه ان ألاجماع منعقد على حجية رأي كل فقيه لمقلديه وعدم حجية رأي فقيه آخر لمقلدي سائر الفقهاء.

[والجواب]

من وجوه عديدة:

[اما ماذكر] من (ان مشهور الفقهاء لم يفهموا منها الوجوب) فيكون فهمهم قرينة على عدم ارادة الوجوب منها **[فيرد عليه]**:

[اولاً]: ان الفقهاء لم يتطرقوا لهذه المسألة (وجوب الشورىٰ) لااثباتاً ولا نفياً حتى يقال انهم لم يفهموا الوجوب منها (١).

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

(٣٨١) [illegible]
[illegible]
[illegible] (٨٨١) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] (٨٨١) [illegible] (١٨١) [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

بل ان عدم الذكر للوجه الثالث ايضاً لايكون دليلاً على عدم دلالة الآية على الوجوب اذ ان مايصلح لصرفها عن ظاهرها هو (عثورهم على قرينة تصرف الامر عن ظاهره بحيث لو وصلت بايدي سائر المجتهدين تلك القرينة لكانت حجة حتى عندهم بان يتم سندها ويحرز دلالتها وعدم المعارض لها عندهم) والاصل عدم تحقق هذا القيد[١٢٥] لكونه وجودياً، ولنا اصل سابق هو اصالة عدم حدوث المقيد وهو اصل العثور على قرينه صارفة ولو بنظرهم الا ان يعارض باصالة عدم قسيماته فتصل النوبة له بل نحن في غنى عن هذا الاصل لان عدم احراز الحجية (اي حجية تلك القرينة عندنا ايضاً وتمامية صارفيتها) كافٍ في عدم الحجية وعدم الصارفية ولا يحتاج في عدم الحجية الى احرازها وجداناً او تعبداً (بالاستصحاب) فتأمّل، اذ قد حدث خلط بين مرحلة الثبوت والاثبات فالاصح القول بذلك عند التردد في كونه لاي من الوجوه لااجرائه مع فرض كون عدم الذكر للوجه الثالث فليلاحظ اضافة الى ان الاصح القول بان عدم احراز معارض ماهو ظاهر في الوجوب او غيره كاف في البناء على ذلك الظهور فهو ككل ظاهر احتمل وجود قرينة على خلافه ولم يعثر على شيء بعد الفحص ـ وقد سبق ذكر هذا ببيان آخر هذا اضافة الى ان لنا اصلاً آخر سابقاً على اصالة عدم العثور على قرينة وهو اصالة عدم وجودها فتأمّل.

ولعل المتتبع يعثر على كثير من الموارد التي لم يتطرق لها الفقهاء بالذكر مما يوجه باحد الوجوه الاربعة المذكورة مع خامسها المذكور اولاً :

منها الآية الشريفة «**كي لايكون دولة بين الاغنياء منكم**».

ومنها : الآية الشريفة «**ولا تيأسوا من روح الله انه لاييأس من روح الله الا القوم الكافرون**» حيث لم يبحث عن اصل الحرمة وعن حدودها فهل اليأس عن احياء ميّته منه ام لا انصرافاً او غيره.

ومنها هجر كتاب الله «**وقال الرسول ياربّ ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً**» وكذا هجر المؤمن الوارد فيه روايات كثيره، ففي صحيحة هشام بن الحكم (قال رسول الله ـ ص ـ : لاهجرة فوق ثلاث) حيث لم يتطرق لحرمته او

كراهته او حدوده، ومنها مسألة هبة الحقوق الشرعية، ومنها آية نهر السائل «واما السائل فلا تنهر» ومنها آية التنازع «ولا تنازعوا فتفشلوا»خاصة مع كثرة المصاديق المشكوكة وعموم الابتلاء، ومنها آية «ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض» فهل هو حرام او مكروه مولوية او ارشادية، ومنها آية منع الماعون «الذين هم يراؤون ويمنعون الماعون» فهل منعه حرام مطلقاً او في صورة كون البناء عليه (اي منع الجميع محرم او خصوص المجموع) او عدم الحرمة مطلقا، ومنها آية المنة «ولاتمنن تستكثر» فهل هي مكروهة او محرمة مطلقا او فيما استلزمت الايذاء او الاهانة او الهتك وشبه ذلك، ومنها آية «ولا تمش في الارض مرحا»، ومنها المراء والجدال «ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن»، ومنها كفران النعمة، ومنها التكبر باقسامه، ومنها القيام على قبر غير المؤمن «ولا تقم على قبره»، ومنها القول بدون المشية، ومنها القعود مع فاعل المنكر «فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين»، ومنها افشاء السر، ففي صحيحة زرارة عن الامام الباقر(ع) (المجالس بالامانة)، ومنها التفريق بين الاحبة كما في رواية ابن سنان عن الامام الصادق (ع)، ومنها الفخر، ومنها تعيير المؤمن، ومنها التجسس «ولاتجسسوا» وحدوده، ومنها التعصب للامور الجاهلية كالقومية والاقليمية والعرقية، ففي صحيح هشام عن الصادق (ع) عن رسول الله (ص) (من تعصب او تعصب له فقد خلع ربقة الايمان من عنقه)، ومنها العجب، ففي صحيح الثمالي عن السجاد (ع) قال قال رسول الله (ص) (... وثلاث مهلكات هوى متبع وشح مطاع واعجاب المرء بنفسه)، ومنها ظن السوء بالله وبالمؤمنين، ومنها طلب الرئاسة، ومنها آية «فسيروا في الارض»، ومنها سوء الظن بالمؤمنين، ومنها تسمية غير علي عليه السلام بامير المؤمنين، ومنها السخرية «لايسخر قوم من قوم»، ومنها : الردّ على العلماء (الراد عليهم كالرّاد علينا) هل هو حرام مطلقا او في بعض الصور او عدم الحرمة مطلقا، ومنها الخشية من الكفار وغيرهم «فلا تخشوا الناس واخشون»، ومنها حب الدّنيا، ومنها ايواء العصاة ومنها ايذاء الجار، ومنها اتخاذ البطانة من غير المؤمنين «يا ايها

الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم»، ومنها التوكل على الله **«وعلى الله فليتوكل المؤمنون»**، ومنها : الهجرة **«قالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها»**، ومنها التعاون على البرّ والتقوىٰ **«تعاونوا على البرّ والتقوىٰ»**، ومنها : الصلاة على النبي وآله «يا ايها الذين آمنوا صلّوا عليه وسلّموا تسليما»، ومنها : الاصلاح بين الاخوين «فاصلحوا بين اخويكم»، ومنها : الصبر والمصابرة **«اصبروا وصابروا»**، ومنها : التدبّر في القرآن الكريم **«افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها»**، ومنها : رعاية الترتيب، ومنها : بهت اهل البدع، فقد ورد في الصحيح عن رسول الله (ص) **(اذا رأيتم اهل الريب والبدع من بعدي فاظهروا البرائة منهم واكثروا من سبهم والقول فيهم والوقيعة وباهتوهم كي لايطعموا في الفساد في الاسلام ويحذرهم الناس ...)** ومنها : التبشير **«فبشّر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه»**، ومنها : العفو والاعراض عن الجاهلين **«خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين»** الى موارد اخرىٰ عديدة.(١٢٦)

واغلب هذه الموارد بل كلها تقريباً رغم اهميتها البالغة الشديدة الاكيدة لم يتطرق لها مشهور الفقهاء بل كلهم الا النادر(١٢٧) ولايعد ذلك دليلاً على عدم استفادتهم الوجوب او الحرمة من الآيات والروايات الواردة مواردها بل عدم الذكر اما للغفلة او لعدم كونهم في مقام الاستقصاء او عدم القدرة بالابتلاء بمزاحمات اخرىٰ او لوضوح الامر فيها او لغير ذلك(١٢٨) كالاكتفاء بذكر كبرياتها في محالها او لغير ذلك او لمجموع ذلك في مجموع الموارد، وبعضها المذكور في علم الاخلاق لم يبحث عنه من جهة حكمه الشرعي عادة وبالاستناد الى دليله من الآيات والروايات كما لايخفىٰ.

ومما يؤيد ماذكرناه هنا ــ من ان عدم الذكر يحتمل وجوها عديدة ــ وما سنذكره في الجواب الثاني والثالث : ماذكره الشيخ الانصاري في الرسائل قال قدّه في بحث الاستصحاب منه (... وحيث ان المختار عندنا هو الاول ذكرناه في الاصول العملية المقرّرة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم، لكن ظاهر

كلمات الاكثر كالشيخ والسيّدين والفاضلين والشهيدين وصاحب المعالم كونه حكماً عقلياً ولذا لم يتمسك احد هؤلاء بخبر من الاخبار... واوّل من تمسك بهذه الاخبار فيما وجدته والد الشيخ البهائي فيما حكى عنه في العقد الطهماسبي وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس وشاع بين من تأخر عنهم)[١٢٩] وقال (... لكن المتكلم في الاستصحاب من باب التعبد والاخبار بين العلماء في غاية القلة الى زمان متأخري المتأخرين مع ان بعض هؤلاء...)[١٣٠] ثم قال قدّه بعد ـ ٣ ـ صفحات (... واهملوا قاعدة البناء على اليقين السابق لعدم دلالة العقل عليه ولا النقل بناء على عدم التفاتهم الى الاخبار المذكورة لقصور دلالتها عندهم ببعض ما اشرنا اليه سابقاً، او لغفلتهم عنها على ابعد الاحتمالات عن ساحة من هو دونهم في الفضل)[١٣١]. فرغم ان الشهرة انعقدت على عدم دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب وعلى عدم كونه حكماً ظاهرياً (لكن ظاهر كلمات الاكثر...) و(لكن المتكلم في الاستصحاب من باب التعبد والاخبار بين العلماء في غاية القلة) رغم ذلك استند الشيخ البهائي ثم الشيخ الانصاري قد هما الىٰ الاخبار على خلاف المشهور واعتبراها دالة على المراد ولم يكن اعراض المشهور عن الاستدلال بها قرينة نوعية على عدم حجيتها ولا مانعاً عن استظهار فقيه آخر الحجية منها لاسباب عديدة، منها احتمال كون اعراضهم عنها لغفلتهم عنها او لعدم تمامية سندها او لعدم تمامية دلالتها عندهم كما قال قدّه (... بناء على عدم التفاتهم الى الاخبار المذكور لقصور...) ومنها عدم كون اجتهاد الفقيه حتى لو عضدته الشهرة حجة على فقيه آخر كما اوضحناه ... بل آل الامر الى انعقاد شهرة المتأخرين على خلاف شهرة المتقدمين كما يشهد به قوله قدّه (وشاع بين من تأخر عنهم) وكما يشهد به تتبع آراء الفقهاء بعد الشيخ قدس الله سرّه.

دـ هذا اضافة الى انه ليس بناء الفقهاء على اعتبار من لم يتطرق لوجوب شيء، قائلاً بالوجوب ولا قائلاً باللاوجوب وكذا لايعتبرون من لم يتطرق لمسألة ادعى فيها البعض او المشهور الحرمة قائلاً بالحرمة او عدمها.

[ثانياً] : سلمنا بان المشهور فهموا عدم الوجوب، لكن الشهرة ليست ظناً معتبراً باعتراف المشهور فلو جعل عدم فهمهم الوجوب من الآية قرينة صارفة للظاهر عن ظهوره كان في ذلك مخالفة المشهور(١٣٢) فموافقة المشهور في (عدم دلالة الآية على الوجوب) لأنهم ارتأوا ذلك، مخالفة للمشهور في الواقع فالفرار من مخالفة المشهور (بالتزام عدم وجوبها) مستلزم للوقوع في مخالفته فلو لم يكن هذا ذا محذور لم يكن ذاك ايضاً.

[لايقال] :الشهرة الفتوائية جابرة وكاسرة حسب رأي المشهور فالضعيف المنجبر بعمل الفقهاء حجة والصحيح المعرض عنه من قبل الاصحاب ليس بحجة ؟.

[لانه يقال] : الشهرة جابرة للسند وكاسرة له لا للمتن والدلالة.

قال الشيخ قدّه في الرسائل (وما ربما يظهر من العلماء من التوقف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور او طرحه مع اعترافهم بعدم حجية الشهرة فليس من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم او اطلاق بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث الصدور بناء على ان مادلّ من الدليل على حجية الخبر الواحد من حيث السند لايشمل المخالف للمشهور ولذا لايتأملون في العمل بظواهر الكتاب والسنة المتواترة اذا عارضها الشهرة فالتأمل في الخبر المخالف للمشهور انما هو اذا خالفت الشهرة نفس الخبر لا عمومه واطلاقه فلا يتأملون في عمومه اذا كانت الشهرة على التخصيص نعم ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجية الظواهر اذا لم تفد الظن او اذا حصل الظن الغير المعتبر على خلافها لكن الانصاف انه مخالف لطريقة ارباب اللسان والعلماء في كل زمان)(١٣٣).

هذا لو اغمضنا النظر عن المناقشة في مستند مبنى المشهور من ادعاء ان مادلّ من الدليل على حجية خبر الواحد من حيث السند لايشمل المخالف للمشهور اذ لاوجه لهذه الدعوى مع عموم ادلة حجية خبر الواحد لمعارض المشهور، اذ الوجه اما

ملاحظة الدليل الذي اقامه الفقيه او الفقهاء، ثم البحث عن سنده ودلالته وعدمها ومدىٰ دلالته ـ على تقدير الدلالة ـ ومعارضاته ووجود مخصص او حاكم او وارد عليه فلو ترجح عنده احد الطرفين كان رأيه حجة سواء وافق رأي الفقيه اوالفقهاء الذين اقاموا الدليل ام خالف وذلك هو مقتضى فتح باب الاجتهاد ومقتضى حجية رأي الفقيه كما لايخفىٰ اضافة الى كونه من ضروريات الفقه اذ من الضروري عدم وجوب (تعبد) الفقيه برأي فقيه آخر او رأي مشهور الفقهاء وعدم وجوب قبوله ادلة الفقهاء الآخرين تعبداً ووجوب التعبد برأي الفقيه منحصر في المقلد وفي صورة انسداد باب العلم والعلمي وايراث قول الفقيه الظن الشخصي مع عدم وجود طريق آخر لتحصيل هذا الظن.

وحينئذٍ فالشهرة وان كانت (ظناً معتبراً) الا ان ذلك لايعني كونها علة تامة لوجوب القبول بل غاية مافي الباب: انها مقتضٍ له فلا يصح للفقيه الاعتماد عليها فوراً دون البحث عن المعارض وعن مدى دلالتها وعن الحاكم او الوارد عليها.

وللتوضيح نقول: ادلة حجية خبر الواحد مثلاً انما تصنع المقتضي لوجوب القبول وللحجية لا العلة التامة ولذا قد يسقط خبر الواحد عن الحجية عند معارضته لظاهر الكتاب بنحو التباين (كما في كثير من اخبار الجبر والتفويض والغلو) او العموم من وجه في مادة الاجتماع او مطلقاً او عند معارضته بخبر آخر له مرجح صدوري او جهتي كما لايخفىٰ فاذا كان الحال هذا في خبر الواحد الذي ذهب الاكثر الى حجيته فما هو الحال فيما ذهب الاكثر الى عدم حجيته؟ ولاجل ذلك نجد ان العلماء في العمل بدليل ما اشترطوا (الفحص) عن معارضاته ومنعوا العمل بدليل (سواء في ذلك الظواهر او اخبار الآحاد او الاستصحاب بناء على اماريته او الاصول) قبل ذلك وهل الشهرة مستثناة من هذه القاعدة؟ بحيث لوعثر فقيه على الشهرة الفتوائية اغناه ذلك عن البحث عن سائر الادلة الموافقة والمخالفة، وبحيث لوعثر عليها افتى على طبقها؟.

اضافة الى ان من الثابت في محله ان (القطع) لاغير حجة ذاتية يستحيل تخلف

الحجية عنه فان الحجية ذاتية للقطع بذاتي باب البرهان حيث تنتزع من حاق ذات القطع بلا ضميمة خارجية، ولو انفكت عن القطع لزم التناقض وغيره من المحاذير على ماهو مذكور في بحث القطع ... اما غير القطع فحجيته غيريّة جعليّة يمكن تخلفها عنه بل يتحتم ان ابتلى بالمعارض الاقوىٰ . اذا توضح ذلك اتضح ان انعقاد الشهرة على شيء (كعدم وجوب الشورىٰ فرضاً) لايلغى اجتهاد المجتهد ولا يعني عدم صحة استظهار فقيه الوجوب على خلاف رأي المشهور، ولذا جرت طريقة معظم الفقهاء على عدم الاستدلال بالشهرة وجعلها مؤيدة لاغير(١٣٥) وعلى ردّها بوجدان الخلاف ومعارضة النصوص(١٣٦).

ولاجل ذلك كله نجد على كرّ الاعصار قولاً «مشهوراً» وقولاً لغير المشهور بل نجد المشهور في مسألة يخالفون ــ بعضاً او كلاً ــ المشهور في مسألة (او مسائل اخرىٰ ــ بنحو التفريق(١٣٧)).

ولاجل ذلك كله نجد انقلاب الشهرة على الوفاق في موارد عديدة الىٰ شهرة على الخلاف في الاعصار اللاحقة **فمن ذلك:** حكمهم الى زمان المحقق الثاني بان بيع المعاطاة انما يفيد مجرد الاباحة خلافاً للمفيد قدّه حيث حكم بلزومه واذ وصلت النوبة للمحقق الثاني قدّه حكم بافادته للملك المتزلزل واستقرت الفتوىٰ بعده على ذلك)(١٣٨).

وقال الشيخ قدّه في المكاسب : (والمشهور بين علمائنا عدم ثبوت الملك بالمعاطاة بل لم نجد قائلاً به الى زمان المحقق الثاني)(١٣٩).

ومن ذلك : انعقاد شهرة القدماء الى زمان الشهيد الثاني قدّه على تنجس البئر بالملاقاة وان المقدر في المنزوجات هو المطهر، ولكن استقرت الشهرة الفتوائية بعده على عدم تنجسه بالملاقاة وان النزح مستحب.(١٤٠)

ومن ذلك ماسبق من انعقاد الشهرة الى زمان الشيخ البهائي على عدم دلالة اخبار الاستصحاب على حجيته او على عدم الاستدلال بها، ثم انقلبت لتنعقد على

اعتبارها هي الدليل (او احد الادلة) على حجيته ــ فتأمّل ــ .

وكذا انعقادها عند القدماء على كون الاستصحاب من الامارات ثم اعتبارها من الاصول ــ فتأمّل ــ . **وقد ذكر احد كبار الاساتيذ موردين اخرين هما :**

مسألة نجاسة العصير العنبي اذ غلا ولم يذهب ثلثاه حيث كانت الشهرة على النجاسة ثم انقلبت الى الطهارة.

ومسألة كون «البرائة» اصلاً اوامارة حيث كانت الشهرة في السابق على كونها امارة.

[واما ماذكر] من (ان السيرة العملية للفقهاء لم تكن على الاستشارة والشورىٰ بل على التفرد بالرأي يشهد لذلك حكمهم في باب الشورىٰ وفي التصرف في اموال القصر واليتامىٰ).

[فيرد عليه] : ــ اضافة الى جريان بعض ماذكر سابقاً ههنا بل وغيره ايضاً ــ(١٤١) :

[اولاً] : ان على مدعي هذه الدعوى الاثبات، وذكر عشرة موارد او مأة مورد لايكفي، اذ الاستقراء الناقص ليس حجة، والحدس من عدم استشارة مجموعة من الفقهاء على كون السيرة العملية لجميعهم على عدم الاستشارة والشورىٰ، غير صحيح اذ الاخبار او الاستقراء اذا كان مستلزماً عادة للحدس بجريان الحكم في سائر الموارد يكون حجة اما لو لم يكن مستلزماً عادة فليس بحجة وان تحدس منه الكثيرون نظير ماذكره الفقهاء في حجية الاجماع من باب الحدس بقول المعصوم (ع) فليراجع.

[الايقال] : عدم الدليل على عدم عمل الفقهاء بالشورىٰ كافٍ في عدم وجوبها.

[اذ يقال] : قد سبق مفصلاً الجواب عن هذا الاشكال عند الاعتراض بان عدم الدليل على عمل الرسول (ص) كافٍ في عدم الوجوب فليراجع .

[ثانياً] : النقض بموارد عملهم بالشورىٰ يظهرذلك للمتتبع في قصص العلماء وتواريخهم فتأمل .

[ثالثاً] : ان السيرة ليست بحجة الا لو احرز اتصالها بزمان المعصوم (ع) وامضائه لها .

[واما ماذكر] من (و يشهد لذلك حكمهم في باب الهلال و...) **[ففيه]** انه لاشهادة له على خلاف ماندعيه اذ أننا لاندعي وجوب الشورىٰ في امثال الحكم بالهلال والتصرف في الامور الحسبية بالمعنىٰ الاخص بل اننا ندعي وجوبها في امثال المعاهدات الدولية والحرب والصلح وما اشبه ذلك.

وبعبارة ادق : «ثبوت الهلال» من الموضوعات الصرفة التي يكون المرجع فيه اهل الخبرة ولو رجع فيه الى الفقيه فانما هومن حيث انه خبيرلامن حيث انه فقيه كالرجوع اليه في تعيين ماهو القمار واي نوع يصدق عليه الخمر، ولذا نجد انهم ذكروا ان شخصاً لو رآى هلال رمضان مثلاً وجب عليه الصوم وان لم يثبت الهلال عند الفقيه ولم يحكم به وكذا لو حكم الفقيه بهلال رمضان استناداً الى شاهدين او شهود احرز الشخص كذبهم لم ينفذ حكمه في حقه بل لو حكم بهلال رمضان استناداً الى شهود عدول مع رؤية الشخص هلال شعبان قبل (٢٧) ليلة لاينفذ حقه اذ الشهر لاينقص عن (٢٨) يوماً وقد رآه قبل (٢٧) ليلة، والمدعىٰ هو وجوب الشورىٰ في الموضوعات المستنبطة .

[واما]: التصرف في الامور الحسبية فتفصيل القول فيه يحتاج الى تمهيد مقدمة هي:

ان الامور الحسبية هي ــ كما قال السيد الوالد في الفقه ــ : الامور التي لاولي

لها بالخصوص كتولي الاوقاف العامة وادارة شؤون القصر والغيب بالنسبة الى اموالهم وما يتعلق بهم كاجراء النفقة على زوجة المجنون والحجر على السفيه والمفلس واجازة تجهيز الاموات الذين لاولي لهم وامثال ذلك).(١٤٢) و(لاشكال في جواز تصدي الفقيه لها، وللجواز مسلكان: الاول: انه من باب المعروف الذي علم من الشارع ارادة وجوده في الخارج، الا ترى انه لايعقل ان يكون الشارع معطلاً للميت الذي لاولي له حتى ينتن او ان يخلى سبيل المجنون والسفيه والصغير حتى يفسدوا فانه خلاف الحكمة القطعية ... الثاني: ان هذه الامور من فروع القضاء المأذون فيه شرعاً للفقيه الجامع للشرائط كما نرى من رجوع هذه الامور في هذه الازمنة وما قبلها الى الحكام والقضاة بل قد ادعى اطباق التواريخ على انه كان كذلك في زمن النبي (ص) والاوصياء عليهم الصلاة والسلام فان القاضي المنصوب من قبلهم كان بيده هذه الامور، كما ان الوالي كان بيده الامور السياسية كما سيأتي توضيحه في الامر السادس وعليه فحيث ثبت في الامر الرابع جواز القضاوة للفقيه كان من فروعه جواز تصديه للامور الحسبية وهذا المسلك اقوى في النظر).(١٤٣)

اذا تمهد ذلك: فنقول: اما على المسلك الثاني فالامور الحسبية خارجة تخصصاً عن ادلة الشورى فلها خروج موضوعي عنها فكيف يكون جريان سيرة الفقهاء على عدم العمل بالشورى فيها دليلاً على عدم عملهم بالشورى فيها لو تحقق موضوعها؟ وهل يكون عدم محمول في موضوع دليلاً على عدمه في موضوع آخر؟.

بيان الخروج التخصصي: ان الامور الحسبية ــ على المسلك الثاني ــ داخله في باب القضاء والقضاة، اما موضوع الشورى فهو (الشؤون العامة المرتبطة بالسياسات وتدبير المدن) و بعبارة اخرى: ما كان الامر والحكم فيه الى (الولاة) لا (القضاة) فهو موضوع الشورى (ان ثبتت وان لم تثبت فموضوع نفوذ حكم الحاكم الواحد فقيهاً كان ــ ان اشترطنا كون الحاكم مجتهداً جامعاً للشرائط ــ ام غيره ــ ان لم نشترط او اكتفينا بالتوكيل ــ).

وما كان الامر فيه الى القضاة لا الولاة فليس بموضوع لها.

ومن الواضح ــ عرفاً ــ ان للقضاة شؤوناً تختص بهم وللولاة شؤوناً كذلك وعلى ذلك جرت كافة الدول في كل الازمنة . . .

ونحن ندعي وجوب الشورىٰ فيما يرتبط بالولاة (اي في الشؤون العامة المرتبطة بسياسة المدن او مايسمىٰ بـ ــ الحكومة ــ) لافيما يرتبط بالقضاة فلا يكون عدم عملهم بالشورىٰ فيما يرتبط بالقضاة ــ كالامور الحسبية على المسلك الثاني ــ دليلاً على عدم وجوبها فيما يرتبط بالولاة ولا على عدم عملهم بها فيه .

ولمزيد من التوضيح نذكر هنا تعريف المشهور للقضاء قال الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر رضوان الله تعالىٰ عليه (القضاء لغةً وعرفاً ولاية الحكم شرعاً لمن له اهلية الفتوىٰ بجزئيات القوانين الشرعية على اشخاص معينين من البرية باثبات الحقوق واستيفائها للمستحق كما في المسالك والتنقيح وكشف اللثام وغيرها بل في الاول منها نسبة تعريفه بذلك اليهم(١٤٤) وقال في المستند (هو ولاية حكم خاص، او حكم خاص في واقعة مخصوصة وعلى شخص مخصوص باثبات ما يوجب عقوبة دنيوية شرعاً او حق من حقوق الناس بعد التنازع فيه او بنفي واحد منهما)(١٤٥).

و بهذا يتضح فرقه و بينونته موضوعاً عن موضوع الشورىٰ (وهوما يرتبط بالولايات) اذ ان القضاء هو (ولاية الحكم شرعاً بجزئيات القوانين الشرعية على اشخاص معينين) اما منصب الحكومة «مما يرتبط بالوالي» فهو (ولاية ترتبط بالشؤون العامة كالجهاد والمعاهدات)ولا ترتبط بـ «جزئيات القوانين الشرعية» كالحكم على هند بانها زوجة خالد و بان هذه الدار ملك لزيد فتأمل(١٤٦).

(وتؤثرعلىٰ او تلزم عامة المكلفين او اكثرهم او جماعة كبيرةمنهم)(١٤٧) وليست كالقضاء الذي هو «على اشخاص معينين» فالانفاق على زوجة زيد المجنون وتجهيز الميت الفلاني ولاية على اشخاص معينين في قضايا جزئية شخصية مما يرتبط بالقضاء اما اصدار الحكم بالجهاد او الامر بقطع العلاقات السياسية والاقتصادية مع دولة او عقد التحالف معها فهو (ولاية على العموم) مما يرتبط بالولاة و يتضح الامر اكثر بملاحظة تعريف المستند السابق .

و بعبارة جامعة في القضاء في الامور الحسبية توجد[١٤٨] ثلاثة امور، بناء على هذا التعريف :

أ ــ حكم الشارع بلزوم الانفاق والتجهيز والحجر على المفلس او السفيه .

ب ــ تشخيص الموضوع الجزئي (وان زيداً مجنون وفلاناً ميت لامتكفل له وفلاناً مفلس او سفيه .

ج ــ انشاء الحكم على الموضوع الجزئي عند تشخيصه والتصدي لذلك والاخيران مرتبطان بالقاضي بناء على كون الامور الحسبية من شؤونه .

اما في الولاية فتوجد الامور التالية .

أ ــ حكم الشارع بالحرب والجهاد ــ ان كانت فيه مصلحة الاسلام والمسلمين ــ و بالصلح ان كانت في الصلح المصلحة ، وكذا في المعاهدات الدولية وسائر الشؤون .

ب ــ تشخيص الموضوع الكلي[١٤٩] ، وان الظروف ظروف حرب فالجهاد او ظروف سلم فالصلح ، وان الوضع الحالي صغرى «**وان جنحوا للسلم فاجنح لها**» او صغرى «**وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة و يكون الدّين كله لله**» ــ مثلاً ــ وكذا في المعاهدات الدولية وكذا في السياسة الداخلية العامة للدولة ، هذا في الادلة العرضية ، واما الادلة الطولية فكذا ايضاً فهل تفرض المكوس (الضرائب) على البضائع المستوردة لجريان قاعدة (لاضرر)[١٥٠] .ام لا لعدم دخولها تحت عنوان ثانوي وذلك تبعاً لتشخيصه ان استيرادها دون ضرائب يحطم الصناعة الوطنية ام لا ، واذا كان يحطم فهل هناك طرق اخرى ــ غير فرض المكوس ــ للحيلولة دون التحطيم ام لا ...

ومن الواضح ان (زيداً مجنون وفلاناً ميت لا متكفل له) موضوع جزئي شخصي، اما «الظروف ظروف حرب او ظروف صلح او الاستيراد دون ضريبة يحطم الاقتصاد» فموضوع كلي نوعي.

ج ــ انشاء حكم عام اي اصدار امر عام عند تشخيص الموضوع الكلي ... فعند

تشخيص ان الظروف ظروف حرب يصدر الوالي الحكم بالجهاد، وهذا الامر يتعلق بعموم المكلفين عكس الامر بالحجر على المفلس مثلاً مما يتعلق بافراد لاغير.

وبذلك كله اتضحت البينونة التامة بين «القضاء» و«الولاية» في مثالي:

وجوب الجهاد عند تربص العدو غير المندفع الا بذلك على عامة المكلفين ووجوب التسليم عند ثبوت كون الدار ملكاً للغير على من بيده الدار، موضوعاً ــ كما في البند ــ أ ــ ب ــ ومتعلقاً كما في النبد ــ ج ــ فتأمّل.

واما بناء على التعريف الآخر للقضاء الذي ارتضاه غير المشهور وهو كما نقله في الجواهر حيث قال (وفي الدروس ولاية شرعية على الحكم والمصالح العامة من قبل الامام عليه السلام ولعله اولىٰ من الاولى ضرورة اعمية مورده من خصوص اثبات الحقوق كالحكم بالهلال ونحوه وعموم المصالح)(١٥١):

فالفرق بين (الولاية) و (القضاء) بعد ثبوت انصراف عموم المصالح الى غيرما يرتبط بالوالي والا لكان التعريف غير طارد ان (الهلال) وامثاله وان كان يتعلق حكم القاضي فيه بنوع المكلفين،

الا ان الفرق بينهما هو ان ما تعلق بنوع المكلفين مما يرتبط بتدبير المدن على الوجه العام مرتبط بالوالي ومايتعلق بنوعهم مما يرتبط بالشرعيات ــ كالهلال ــ وشبهها او بتدبير المدن على الوجه الخاص مرتبط بالقاضي، هذا لو قطعنا النظر عن الجواب السابق من ان الهلال من الموضوعات الصرفة وعدم تعيّن الرجوع الى القاضي او الفقيه و يكفي فيه الرؤية او شهادة شاهدين عند الشخص الى جانب كفاية حكم القاضي او الفقيه فلو ثبت عنده الهلال ــ بالرؤية او الشاهدين ــ كفىٰ وان لم يثبت للفقيه ولو ثبت عند الفقيه واحرز هو عدمه ــ لعلمه بكذب الشهود ــ لم يتبعه نعم لوثبت عند الفقيه ولم يثبت عنده شيء وجب عليه العمل بقوله كعمل كل شخص بقول خبير لم يثبت عنده خلاف قوله ــ فتأمّل.

هذا اضافة الى ان الفرق بينهما ايضاً باعتبار الغاية اذ غاية القضاء (قطع المنازعة) كما ذكره السيد محمد جواد الحسيني العاملي رضوان الله عليه في مفتاح

الكرامة(١٥٢) اما غاية الولاية والوالي بما هو والي فليس ذلك وان كان ذلك جزء الغاية البعيدة له اذ بنصبه للقاضي يهدف قطع المنازعات ، الا ان المقصود اولا وبالذات من الحاكم والوالي ليس هو قطع المنازعات الشخصية او الجزئية . على ان الفرق بين (القاضي) و (الوالي) من الواضحات عند العرف وان لكل منهما مجالاً وعملاً محدداً ووجود بعض المصاديق المشكوكة ــ لو فرض ــ والمرددة بين كونها للقاضي او الوالي لايضر بتمايزهما ثبوتاً او اثباتاً ولو في الجملة فلو فرض ثبوت حكم او سلبه عن ذلك المردّد لا يكون دليلاً على جريانه في غيره .

واما على المسلك الثاني فكذلك ايضاً اذ ان الجزئي لايكون كاسباً ولامكتسباً سواء كان الجزئي حقيقياً او اضافياً فان ثبوت حكم للأخص لايكون دليلاً على ثبوته للاعم ومحمول الاخص (كالمتعجب للانسان) لايلزم ان يكون محمولاً على الاعم ايضاً (كالحيوان) الا لو تحقق الاعم في ضمنه ، وبعبارة اخرىٰ ثبوت حكم او سلبه ــ او اي محمول آخر ــ لنوع مندرج تحت جنس لا يدل علىٰ ثبوته لنوع آخر وان اندرج تحت نفس الجنس وهو واضح بل هو من البديهيات ... وحينئذٍ فلو قلنا باندراج الامور الحسبية تحت «المعروف» وقلنا باندراج الشؤون العامة المرتبطة بالسياسات (كالحرب والسلم ــ اي الجهاد ــ والمعاهدات الدولية وشبهها) تحته ايضاً(١٥٣) فهما نوعان مندرجان تحت جنس واحد او لا اقل من انهما صنفاً نوع (اذ الجهاد والمعاهدات الدولية وما اشبهها امر، واجراء نفقة زوجة المجنون والمفلس واجازة تجهيز الاموات وما اشبه امر آخر بالصنف او بالنوع) فكيف يكون محمول (١٥٤) احد الجزئيين الاضافيين دالاً بثبوته له على ثوبته للجزئي الاضافي الآخر ؟.

[ولا بأس] : بالتطرق ههنا لعله عدم قولنا بوجوب الشورىٰ في الامور الحسبية فنقول :

اولاً : لانصراف ادلة الشورىٰ عنها ... اترىٰ ان الآية الكريمة **«وشاورهم في**

الامر» شاملة لاستشارته (ص) ولاستشارة سائر الحكام المنصوبين من قبله (ص) في اجراء النفقة على زوجة المجنون؟ والحجر على السفيه والمفلس ؟ والبيع على ميت واجازة تجهيز الاموات الذين لاولي لهم ؟ وما اشبه ذلك، وهل يستفيد العرف من هذه الآية ان على الحاكم ان يشاور المسلمين في تلك الجزئيات ؟.

وكذلك الرواية الشريفة **(واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا)** وسيأتي الاستدلال بها تفصيلاً ــ هل يفهم العرف من (الحوادث الواقعة) : شخصاً جُنَّ فيرجع في نفقة زوجته الى شورىٰ رواة الحديث ؟ (بل وعلى تقدير عدم استفادة الشورىٰ من الرواية الشريفة هل يفهم العرف الرجوع الى رواي الحديث في هذه المسألة واشباهها ؟ ــ فتأمّل ــ خاصة لو قلنا بان هذه الامور واجب كفائي وان الفقيه احد مصاديق من يجب عليه القيام بها فيجوز تصديه لها لا انه يتعيّن التصدي لها و ينحصر فيه، كما التزم به العديد من الاعاظم) .

وكذلك سائر ادلة الشورىٰ التي ذكرناها في محالها.

ثانياً: لاستلزامها (اي الشورى) في الامور الحسبية العسر والحرج لولم تستلزم تعطل اكثر المصالح ذلك ان استشارة اي فقيه لكل الفقهاء(١٥٥) في دفن كل ميت واجراء نفقة زوجة كل غائب او مجنون اومسجون والحجر على كل مفلس او سفيه مستلزم ــ بلاشك ــ للعسر والحرج على الفقيه وعلى سائر الفقهاء، والحرج مرفوع بحديث الرفع سواء قلنا ان مفاده نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ــ كما هو مبنىٰ الآخوند قدّه او مفاده نفي الحكم الناشيء من قبله العسر والحرج ــ كما هو مبنىٰ الشيخ قده اذ علىٰ كلا الرأيين تجري هنا قاعدة نفي الحرج ــ حيث ان العسر في متعلق التكليف (وهو الشورىٰ) ــ فتأمّل .

هذا ان لم نقل بانه مستلزم لتعطل اكثر هذه الاحكام اضافة الى انه(١٥٦) قد يعد عملاً غير عقلائي.

ومن الواضح ان استشارة الفقيه سائر الفقهاء في الامور العامة (كالحرب والصلح واشباهها) ليس مستلزماً للعسر والحرج لقلتها ولا يعد عملاً غير عقلائي بل

سيأتي اثبات ان العقل يقتضيه.

ثالثاً: ولا اقل من القول بعدم وجوب الشورىٰ في الامور الحسبية لاستقرار سيرة الفقهاء على عدم الشورىٰ فيها او لظهور ادلتها في ذلك فلو سلّم وجود هذه السيرة وحجيتها فلا بأس بالتزام التخصيص في ادلة الشورىٰ وانها قد خرج منها امثال الهلال والحجر... الخ.

[رابعاً]

سلمنا استقرار سيرة الفقهاء على عدم العمل بالشورىٰ لكن نقول: عدم عملهم بها لايكون دليلاً على التزامهم بعدم وجوبها اذ كان عدم عملهم بها غالباً من باب السالبة بانتفاء الموضوع وقد اوضحنا مراراً ان عدم الحكم بثبوت محمول لعدم موضوعه لايستلزم اطلاقاً عدم الحكم بثبوته عند وجود موضوعه وكذا عدم العمل بمحمول لعدم تحقق موضوعه لا يدل اطلاقاً على عدم الالتزام بعدم وجوب هذا المحمول عند وجود موضوعه ارأيت لو ان فقيهاً لم يعمل بقاعدة (الانفاق على الزوجة) لعدم تزوجه ايكون عدم عمله وعدم انفاقه ــ لعدم زوجته ــ دليلاً على التزامه بعدم وجوب الانفاق عند تحقق الموضوع ؟ وذلك في غاية الوضوح... هذا بيان **الكبرىٰ**.

واما بيان الصغرىٰ(عدم عملهم بالشورىٰ كان غالباً من باب السالبة بانتفاء الموضوع) فهو: ان (الصلح والحرب) و(المعاهدات الدولية) و(السياسة الداخلية العامة للدولة مثلاً: تصفية المعارضة والقضاء عليها او استمالتها او اتباع سياسة اللاعنف معها، فرض الضرائب، التأميم... الخ) لم يكن تحت تصرف الفقهاء وكان اتخاذ القرار فيها خارجاً عن مقدورهم لان الدولة كانت بيد غيرهم فعدم استشارة الفقهاء على طول التاريخ في الشؤون العامة على فرض تسليم ذلك، انما كان دائماً او غالباً لعدم تحقق الموضوع، نعم لو كانت الدولة طوال التاريخ بايدي الفقهاء ثم انفرد كل فقيه برأيه في الموضوعات المستنبطة ولم يعمل بالشورىٰ كان

هذا دليلاً على التزامهم بعدم وجوبها ولصحت دعوى استقرار طريقتهم على عدم الاستشارة مع تحقق الموضوع ...

[لايقال] : حكم مجموعة من الفقهاء ولم يستشيروا كالمجلسيين قدّهما والبهائي قدّه والطوسي قدّه والعلامة قدّه.

[اذ يقال] : **[اولاً]** : لم يكن الحكم بايديهم ليحولوه الى حكومة شورو ية بل كانوا يعيشون في دول ملوكية كان احدهم وزيراً فيها والآخر مشيراً لاغير فلم يكن الامر بيدهم ولم يكن بمقدورهم ليكون عدم عملهم بالشورىٰ دليلاً على عدم التزامهم بوجوبها.

[ثانياً] : سلمنا التزام هؤلاء بعدم وجوب الشورىٰ لكن المدعىٰ هو انعقاد سيرة الفقهاء على عدم الوجوب واين هذا من التزام عدّة فقهاء بعدمه ؟ وهل يكون التزام عدّة فقهاء بحكم صارفاً للظاهر عن ظهوره ؟ هذا كله اضافة الى ما فصلناه من عدم الحجية لعملهم فليراجع.

[واما ماذكر] : من (ان الاجماع منعقد على عدم وجوبها مما يكشف عن رأي المعصوم لطفاً او دخولاً ... الخ).

[فيرد عليه] : اضافة الى ماذكر في ردّ ماذكر من (ان الفقهاء لم يفهموا منها الوجوب) و(السيرة العملية للفقهاء ...) اذ يجري اكثر ماذكر هناك ههنا :

اولاً: الاجماع المنقول ليس بحجة.

ثانياً: الاجماع وان كان محصلاً فليس بحجة ههنا لانه محتمل الاستناد بل معلوم الاستناد والاجماع المحتمل الاستناد ليس بحجة فكيف بمعلومه، بيان ذلك انه مستند او محتمل الاستناد للادلة الدالة على وجوب التقليد حيث استظهروا منها ان كل مقلد عليه ان يرجع الى مجتهد واحد ولايحق له الرجوع الى رأي اكثرية الفقهاء

(مما يعبر عنه بالمشهور احياناً والاشهر احياناً اخرىٰ).

وادلتهم[١٥٧] :على وجوب التقليد السيرة والاجماع وانه من ضروريات الدّين والكتاب كاية النفر والذكر والنبأ وغيرها والروايات كما دلّ على الارجاع لآحاد الاصحاب وللثقات والعلماء والتوقيع الوارد وغيرها وسيأتي باذن الله تعالىٰ التكلم حول هذه الادلة مفصلاً وانه هل لها دلالة على حرمة او مرجوحية تقليد اكثرية الفقهاء في كل الوقائع ام لا ؟.

وكذلك مستند او محتمل الاستناد الى الادلة الدالة على وجوب تقليد الاعلم ومنها الاجماع المنقول وبناء العقلاء والاخبار كمقبولة ابن حنظلة وداود بن الحصين وقاعدة الدوران بين التعيين والتخيير وسيأتي باذن الله تعالىٰ التطرق لها والبحث عن صحتها ثم مدىٰ دلالتها على تقدير صحتها وسلامتها، هذا اضافة الى جريان ماذكره الآخوند الخراساني رضوان الله عليه هنا، قال في حاشية الرسائل (لايخفىٰ وهن دعوى الاجماع في مثل هذه المسألة التي لها مدارك مختلفة اذ معه لايكشف الاتفاق ــ على تقدير تحققه ــ عن رأي المعصوم (ع) فكيف مع وقوع الخلاف حسبما تقدم منه الاعتراف)[١٥٨] فليتدبر.

[واما ماذكر] : من الشهادة بقوله (و يشهد لدعوى الاجماع هذه ان الاجماع منعقد على حجية رأي كل فقيه على مقلدّيه وعدم حجية رأي فقيه آخر على مقلدّي سائر الفقهاء) ففيه ان الاجماع وان انعقد على الشق الاول الا ان مايضرنا على تقدير قطع النظر عن الجوابين السابقين وغيرهما، هو انعقاد الاجماع على الشق الثاني[١٥٩] اذ لو قلنا بحجية رأي كل فقيه على مقلدّيه فكما لا يستلزم عدم حجية رأي فقيه آخر لمقلّدي الاول كذا لايستلزم عدم حجية مجموعة فقهاء (وهم الاكثرية) على مقلّدي الفقيه الاول هذا لو قلنا بالحجية اللابشرطية اما لو قلنا بحجية رأي كل فقيه على مقلديه بنحو البشرط لائية بمعنى حجية رأيه دون سائر الفقهاء على مقلّديه فهذا هو الشق الثاني (الاجماع منعقد على ... عدم حجية رأي فقيه آخر لمقلدي الفقيه

الاول) وفيه اضافة الى المناقشة في الكبرىٰ المناقشة في الصغرىٰ ايضاً وان لا اجماع على عدم الحجية وتفصيله سيأتي عند التطرق لـ : (ادلة جواز الشورىٰ على تقدير عدم القول بوجوبها وجواز رجوع مقلد فقيه الى رأي الشورىٰ وان خالفه رأي مقلده لعدم دلالة ايّ واحد من ادلة التقليد على البشرط لائية وسيأتي ذلك بعونه تعالىٰ ،واثبات جواز التبعيض في التقليد وجواز العدول هذا .

اضافة الى ان الاجماع على تقدير تسليمه وتسليم حجيته دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن وهو ما لو لم تعارض فتوى المقلّد فتوى اكثرية الفقهاء الا ان يثبت له معقد لفظي ـــ فتأمّل .

[الاشكال الرابع]

ومما قد يعترض به على دلالة الآية الكريمة «وشاورهم في الأمر» وعلى الوجوب:

انها قد وردت في سياق المستحبات فيكون السياق قرينة مقامية على صرف الظاهر عن ظهوره،

[والجواب]

[اولاً] : «كونها في سياق المستحبات» دعوى بلا دليل اذ ماهو المثبت لكون **«فاعف عنهم»** و**«استغفر لهم»** للاستحباب بل الدليل على عدمه لكون الامر ظاهراً في الوجوب لايرفع اليد عنه الا بدليل، فما هو الصارف ل **«اعف عنهم»** عن ظهوره؟ حتى يكونا مستحبين فيكون «شاور» في سياق المستحبات؟ وهل الاستحسان يصلح صارفاً للظواهر؟.

ولذا قال الطباطبائي قدّه (واصل المعنى: فقدلان لكم رسولنا برحمة منا ولذلك امرناه ان يعفوعنكم و يستغفر لكم و يشاوركم في الامر وان يتوكل علينا اذا عزم) وقال (وقد امر الله تعالى نبيه (ص) ان يعفوعنهم فلا يرتب على فعالهم اثر المعصية وان يستغفر فيسأل الله ان يغفر لهم ...)(١٦٠).

وقال في روح المعاني (... لانه صلى الله عليه وآله وسلم أمر اولاً بالعفوعنهم فيما يتعلق بخاصة نفسه فاذا انتهوا الى هذا المقام امر ان يستغفر لهم ما بينهم و بين الله تعالى لتنزاح عنهم التبعتان فلما صاروا الى هنا امر بان يشاورهم في الامر... ثم امر (ص) بعد ذلك بالتوكل على الله والانقطاع اليه)(١٦١).

واما ما ذكره في مجمع البيان من (وفي الآية ترغيب للمؤمنين في العفوعن

المسيء وحثهم على الاستغفار لمن يذنب منهم وعلى مشاورة بعضهم بعضاً فيما يعرض لهم من الامور ونهيهم عن الفظاظة في القول والغلظة والجفاء في الفعل ودعاهم الى التوكل عليه وتفويض الامر اليه)(١٦٢) حيث عبرّ بـ (الترغيب) مما يظهر منه ان «**فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم**» للندب، **ففيه:**

أ: ان كلمة (ترغيب) لا ظهور لها في استفادته قدّه الندب اذ انه قدّه يستخدمها في الواجبات بلا عناية مثلاً قوله بعد صفحة(«**وعلى الله فليتوكل المؤمنون**» ظاهر المراد وتضمنت الآية الترغيب في طاعة الله التي يستحق بها النصرة والتحذير من معصية الله التي يستحق بها الخذلان مع ايجاب التوكل عليه الذي يؤمن معه ان يكلهم الى انفسهم فيهلكوا)(١٦٣) فقد استخدم «ترغيب» متعلقة بطاعة الله اضافة الى انه يستخدم «ايجاب» و«ترغيب» بنحو واحد...

ب: اضافة الى كون كلمة «ترغيب» في حدّ نفسها ظاهرة في الجامع بين الوجوب والندب ولا ظهور لها في احد النوعين، فتأمّل.

ج: بل ان الظاهر من كلامه قدّه: الوجوب لجعله الترغيب مقابلاً للنهي «وفي الآية ترغيب للمؤمنين في العفو عن المسيء... ونهيهم عن الفظاظة في القول» [فبقرينة المقابلة يعرف ان المراد بالترغيب مايقابل النهي وهو الامر والوجوب] ولاستفادته الحرمة من «**ولو كنت فظاً غليظاً القلب لانفضوا من حولك**» مع كون اللين مقابل الفظاظة وتفرع (اعف ــ استغفر ــ شاور) عليه وكون مقابل مناط النهي «وهو الاجتماع حوله (ص)» مناطاً للتحريض على اللين المتفرع عليه (اعف ــ استغفر ــ شاور)...

د: ولنفرض ظهور كلمة «ترغيب» في الندب لكن الواضح ان الظاهر القرآني(١٦٤) لو تعارض مع ظاهر آخر قدّم عليه فكيف اذ كان الظاهر الآخر غير حجة(١٦٥) كما فيما نحن فيه اذ ظاهر كلمة «ترغيب» مستند الى اجتهاده قدّه غير

الحجة على مجتهد آخر بل من الواضح ان الظاهر القرآني لو تعارض مع صريح كلام مجتهدٍ لايسقط الظاهر عن ظهوره ولا يكون كلامه قرينة صارفة ابداً كما هو اوضح من ان يبيّن.

[ثانياً] : سلمنا ان اعف واستغفر من المستحبات لكن نقول لايكون السياق قرينة صالحة لصرف صيغة الامر عن ظهورها ــ اذ ان الظهور السياقي لايزاحم الظهور اللفظي ــ.

قال الميرزا محمد حسن الآشتياني قدّس سرّه عند التكلم على دلالة آية النفر على حجية خبر الواحد (... فان ظهور السياق على تقدير تسليمه ليس من الظهورات اللفظية حتى يزاحم ظهور اللفظ فضلاً عن ان يصير متقدماً عليه وقرينة صارفة له)(١٦٦).

ولذا نجد ان سيرة الفقهاء رضوان الله تعالىٰ عليهم كانت على التمسك بالظهور اللفظي، حيث انهم كانوا يحملون الامر بشيء معيّن على ظهوره رغم وقوعه في سياق اوامر اخرىٰ دلّ الدليل الخارجي على كونها للندب.

و يتضح هذا اكثر عند ملاحظة الروايات الشريفة قبل تقطيعها حيث كان الائمة عليهم افضل الصلاة وازكى السلام يذكرون الواجبات والمستحبات في سياق واحد و بصيغة الامر، وكان الفقهاء يحملون مادلّت قرينة خارجية حالية او مقالية على انه للندب، على الندب دون غيره.

كما يتضح اكثر عند معرفة ان قدامىٰ الفقهاء كالشيخ الطوسي رحمه الله كانوا يجعلون فهم الاصحاب الندب من امر او اوامر واقعة في سياق اوامر عديدة اخرىٰ قرينة على ان ظاهرها غير مراد وانها للندب.

وذلك هو مقتضى القاعدة على مسلك المشهور حيث انهم ذهبوا لكون الامر حقيقة في الوجوب مجازاً في الندب، مع ضميمة ذكر الائمة عليهم الصلاة والسلام في كثير من الاحيان المستحبات في سياق الواجبات، وقد وردت في القرآن الكريم آيات عديدة على نحو ذلك :

قوله تعالىٰ : «**فاقرؤوا ماتيسّر منه واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واقرضوا الله قرضاً حسناً**»[١٦٧] ، وقوله عزّوجل «**وابتلوا اليتامىٰ حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشداً فادفعوا اليهم اموالهم ولا تأكلوها اسرافاً وبداراً ان يكبروا ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم**»[١٦٨] .

وقوله سبحانه : «**وآتوا اليتامىٰ اموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم انه كان حوباً كبيراً وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامىٰ فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنىٰ وثلاث ورباع فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ماملكت ايمانكم**»[١٦٩] .

وقوله تعالىٰ : «**فانكحوهن باذن اهلهن وآتوهن اجورهن بالمعروف**»[١٧٠] مع ان النكاح باذن اهلهن مستحب واعطائهن اجورهن واجب و«**خذ من اموالهم صدقةً تطهرهم وتزكيهم وصلّ عليهم ان صلاتك سكن لهم**»[١٧١] حسب اكثر المفسرين من ان المراد من الصدقة ، الصدقة المفروضة[١٧٢] فتأمّل .

وقوله تعالىٰ : «**واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين احساناً وبذي القربىٰ واليتامىٰ والمساكين والجار ذي القربىٰ والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت ايمانكم**»[١٧٣] .

و «**اذا حييتم بتحية فحيّوا بأحسن منها او ردوها**»[١٧٤] مع ان ردّها واجب والتحية بالاحسن مستحب هذا على بعض التفاسير في معنى الآية الكريمة[١٧٥] و«**فاذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياماً وقعوداً وعلىٰ جنوبكم فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلاة**»[١٧٦] مع ان اقامة الصلاة واجبة وذكر الله قياماً وقعوداً وعلى الجنب مستحب ــ هذا حسب التفسير المعروف للآية الكريمة[١٧٧] .

و «**يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون واطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا ان الله مع الصابرين**»[١٧٨] .

و «يانساء النبي لستن كاحدٍ من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولاً معروفاً وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرّج الجاهلية الاولىٰ واقمن الصلاة وآتين الزكاة واطعن الله ورسوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيرا واذكرن ما يتلىٰ في بيوتكن من آيات الله والحكمة»(١٧٩).

و «يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً»(١٨٠) حسب بعض التفاسير.(١٨١)

و «يابني اقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ماصابك ان ذلك من عزم الامور، ولا تصعّر خدّك للناس ولا تمش في الارض مرحاً ان الله لايحب كلّ مختال فخور واقصد في مشيك واغضض من صوتك ان انكر الاصوات لصوت الحمير»(١٨٢).

و «يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديداً»(١٨٣) حسب بعض التفاسير(١٨٤).

وان كان الاستدلال ببعض هذه الآيات الكريمة على المدعىٰ لايخلو عن تأمّل ــ فتأمّل ــ وهناك آيات اخرىٰ يعثر عليها المتتبع دالة على المقصود ...

[الاشكال الخامس]

وربمايعترض على الاستدلال بالآية الكريمة على وجوب الشورىٰ في الشؤون العامة بـ : ان الأمر في الآية الكريمة «**وشاورهم في الامر**» هو الحرب اخرجه ابن ابي حاتم من طريق ابن سيرين عن عبيدة وهو المناسب للمقام ...)(١٨٥) وقال ابن عباس («**وشاورهم في الامر**» في امر الحرب)(١٨٦).

فالآية الكريمة وردت في مورد الحرب والجهاد بعد وقعة احد فيكون المورد قرينة على ان الواجب هو المشاورة في امر الحرب فقط لافي سائر الشؤون العامة فالالف واللام انما هي للعهد الذهني .

[والجواب]

[اولاً] ـــ ان المفسرين ذكروا معنىً آخر اعم اما بنحو الترديد بينه و بين الاخص او بنحو التعيين ولنذكر بعض عباراتهم : قال في روح المعاني : («**وشاورهم في الامر**» اي في الحرب اخرجه ابن ابي حاتم ... او فيه وفي امثاله مما تجري فيه المشاورة عادة واليه ذهب جماعة)(١٨٧).

وقال في الكشاف («**وشاورهم في الامر**» يعني في امر الحرب ونحوه مما لاينزل عليك فيه وحي تستظهر برأيهم ولما فيه من تطييب نفوسهم والرفع من أقدارهم وعن

الحسن رضى الله عنه قد علم الله انه مابه اليهم حاجة ولكنه اراد ان يستن به من بعده...)(١٨٨).

وقال في المنار («وشاورهم في الامر» العام الذي هو سياسة الامة في الحرب والسلم والخوف والامن وغير ذلك من مصالحهم الدنيوية اي دم على المشاورة وواظب عليها كما فعلت قبل الحرب في هذه الواقعة (غزوة احد) وان أخطاوا الرأي فيها فان الخير كل الخير في تربيتهم على المشاورة بالعمل دون العمل برأي الرئيس)(١٨٩).

وقال في (الجواهر في تفسير القرآن الكريم) («وشاورهم في الامر» امر الحرب وفي كل مايصح ان يشاور فيه)(١٩٠).

وقال في (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) (وشاورهم في الامر اي في امر الحرب ونحوه مما لم ينزل عليك فيه وحي)(١٩١) والمستفاد من كلام ابن اثير في تفسيره انه يرىٰ عموم (الامر) وعدم اختصاصه بالحرب فليراجع(١٩٢).

واما عبارة المرحوم الطبرسي والمرحوم الطوسي رضوان الله عليهما فهي مطلقة يظهر منها عدم فهمهما لخصوصية في المورد وعدم تخصيصهما لـ (الامر) بامر الحرب.

قال الاول في مجمعه، (وشاورهم، في الامر» اي استخرج آرائهم واعلم ماعندهم، واختلفوا في فائدة مشاورته اياهم مع استغنائه بالوحي عن تعرف صواب الرأي من العباد على اقوال...)(١٩٣) فلم يقيد «استخرج آرائهم» بـ «آرائهم في شؤون الحرب» وقوله «واختلفوا في...» دال على المطلب كما لايخفىٰ اذ ان الاقوال التي ذكرها رحمه الله لاتختص بالمشورة في شؤون الحرب.

وقال الثاني في تبيانه («وشاورهم في الامر» امر من الله تعالىٰ لنبيه ان يشاور اصحابه، يقال شاورت الرجل مشاورة وشواراً وما يكون عن ذلك اسمه المشورة)(١٩٤) فلم يقيد بـ (... ان يشاور اصحابه في امر الحرب).

اما العلامة الطباطبائي قدّه فيظهر منه انه استظهر عمومية «الامر» قال في

الميزان :

(وقد امر الله تعالىٰ نبيه ــ ص ــ ان يعفو عنهم فلا يرتب على فعالهم اثر المعصية وان يستغفر فيسأل الله ان يغفر لهم ــ وهو تعالىٰ فاعله لامحاله ــ واللفظ وان كان مطلقاً لايختص بالمورد غير انه لايشمل موارد الحدود الشرعية وما يناظرها والا لغىٰ التشريع، على ان تعقيبه بقوله **«وشاورهم في الامر»** لايخلو عن الاشعار بان هذين الامرين انما هما في ظرف الولاية وتدبير الامور العامة مما يجري فيه المشاورة معهم)(١٩٥).

فقد جعل **«اعف عنهم واستغفر لهم»** منصرفاً ــ ولو بنحوا الاشعار ــ الى مايرتبط بالولايات فلا يشمل موارد الحدود الشرعية، بقرينة تعقيبه بـ **«وشاورهم في الامر»** الذي يكون في امر الولايات وتدبير الامور العامة (.... بان هذين الامرين) اي العفو والاستغفار (انما هما في ظرف الولاية وتدبير الامور العامة مما) وهذه الـ «مما» بيانية اي من الامور التي (يجري فيه المشاورة معهم).

ونقل العلامة المجلسي رضوان الله تعالىٰ عليه في تفسير الآية ماهذا نصه (**«وشاورهم في الامر»** اي في امر الحرب اذ الكلام فيه او فيما يصح ان يشاور فيه استظهاراً برأيهم وتطييباً لنفوسهم وتمهيداً لسنة المشاورة للامة)(١٩٦).

اذن لم يستفد مشهور المفسرين بل كلهم الا ابن عباس اختصاص **«الامر»** بالحرب على نحو التعيين بل ذكروه اما مردداً بينه وبين الاعم (كما مرّ من روح المعاني وانوار التنزيل) او ذكروا الاعم معيناً (كما مرّ من الكشاف والمنار والميزان ومدارك التنزيل وتفسير ابن كثير والجواهر) او اطلقوا (كما مرّ من مجمع البيان والتبيان) الظاهر منه ارادة الاعم.

واما ماذكره الأوّلان من وجه الاحتمال الاول (وهو التخصيص بالحرب) بـ (وهو المناسب للمقام ــ اذ الكلام فيه ــ) فسيأتي الجواب عنه.

ولو لم يحصل من مجموع ذلك الاطمينان بان «الامر» في الآية الشريفة اعم وانه لاوجه لتخصيصه بالحرب، **فنقول مقتضى القاعدة في مالو تردد المفرد المحلىٰ بال بين**

كونه للعهد (كما استفاده ابن عباس) او لغيره (كما استفاده الاخرون) هو: الرجوع الى الاصل ــ والاصل في اللام انها للجنس والمحتاج للقرينة هو العهد كما ذكره الآخوند الخراساني قدّه في الكفاية عند الاستدلال بالصحيحة الاولىٰ لزرارة على الاستصحاب ــ.[١٩٧]

وكما بنى عليه المرحوم الشيخ الانصاري وتلميذه المرحوم الآشتياني قدّهما ... قال المرحوم الآشتياني في بحث الاستصحاب : (فنقول : ان قضية ظاهر اللام اذا لم تكن هناك قرينة الاشارة الى الجنس سواء كان بالوضع او بغيره فمقتضاها كون اللام في اليقين للجنس لا للعهد ... هذا ولكن اورد عليه بايرادات ، احدها : ان اللام انما يكون ظاهراً في الجنس حيث لم يكن هناك عهد وهو موجود في المقام من حيث سبق ذكر يقين الوضوء مع كونه منكراً فلا معنى للقول بظهورها في الجنس ، ثانيها ...) ثم قال (واجاب الاستاذ العلامة عن الايرادين اما عن الاول فبان ماقرع سمعك من ان اللام ظاهر في الجنس حيث لاعهد ليس معناه مجرد سبق ذكر مايصلح للاشارة اليه بل ما اذا كان هناك قرينة على العهد بحيث يفهم عرفاً لايقال ذكر علماء البيان وغيرهم ان المذكور سابقاً اذا كان منكراً يفهم منه عرفاً العهد كما في قوله تعالىٰ «**وعصى فرعون الرسول**» المسبوق بلفظ رسول المنكر وجعلوا هذا هو الميزان لتعيين اللام فيما تردد امره بين العهد والجنس)[١٩٨].

حيث ظهر منه التزام الشيخ قدّه بان اللام ظاهرة في الجنس مطلقاً حتى لو سبق ذكر مايصلح للاشارة اليه[١٩٩] (مما يجعلها صالحة لارادة العهد) وانها تكون للعهد في صورة واحدة فقط هي ماإذا كان هناك قرينة على العهد بحيث يفهم عرفاً.

كما ظهر منه التزام عموم علماء اهل البيان بل وغيرهم ايضاً بان اللام ــ فيما تردد أمره بين العهد والجنس ــ انما تكون للعهد اذا سبقها منكر يفهم منه عرفاً العهد[٢٠٠]، وفيما نحن فيه (اي في الآية الكريمة «**وشاورهم في الامر**») من الواضح عدم سبق منكر فتكون للجنس على ماقاله علماء البيان.

ومن ذلك (اي من التزام علماء البيان بانها للجنس) ومن غيره ــ على مافصل

في محلّه من بحث الالفاظ ــ يعلم النظر فيما التزم الآخوند قدّه في بحث الالفاظ من ان اللام للتزيين[٢٠١] و يعلم ان ما التزمه في بحث الاستصحاب من ان اللام ظاهرة في الجنس هو الذي ينبغي ان يلتزم به .

وقال الشيخ الانصاري قدّه (واللام وان كان ظاهراً في الجنس الا ان سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور...)[٢٠٢]..

ولقد حمل كثير من الفقهاء (اللام) على الجنس وعمموها لكل المصاديق ، في موارد اضعف مما نحن فيه بكثير حيث كانت ال مسبوقة بمنكر او معرف مذكور من قبل حيث يكون احتمال العهد الذكري قوياً ان لم يكن متعيناً ــ كما قال بعض ــ .

[فمنها] مثلاً : قوله عليه الصلاة والسلام في صحيحة زرارة الاولىٰ (لا ، حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك بامر بيّن والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر) فمع سبق يقين الوضوء استفاد الفقهاء من (اليقين) العموم لغيره ايضاً، قال الشيخ قدّه (الا ان سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور بحيث لو فرض ارادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ مع احتمال ... لكن الانصاف ان الكلام مع ذلك لا يخلو من ظهور)[٢٠٣].

وقال الآخوند قدّه (مع انه لاموجب لاحتماله «اي احتمال اختصاص قضية لا تنقض باليقين والشك في باب الوضوء» الا احتمال كون اللام في اليقين للعهد اشارة الى اليقين في (فانه على يقين من وضوئه) مع ان الظاهر انه للجنس كما هو الاصل فيه وسبق فانه على يقين الخ لايكون قرينة عليه مع كمال الملائمة مع الجنس ايضاً فافهم)[٢٠٤] فتأمّل .

ومنها: قوله (ع) في صحيحة زرارة الثانية (لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابداً) والكلام فيها كالكلام في

سابقتها .

والقول بان «يقين» في الصغرىٰ او ما هو بمنزلتها ليس المراد به يقين الوضوء (اذ انه مبني على ان يكون من وضوئه متعلقاً باليقين وليس ببعيد ان يكون متعلقاً بالظرف و يكون المعنىٰ فانه على يقين من طرف وضوئه)[٢٠٥] حتى يرجع «اليقين» في (ولا ينقض اليقين ابداً بالشك) اما الىٰ يقين خاص وهو اليقين الوضوئي فلا يكون (اليقين) مسبوقاً بمنكر خاص حتى يستدل به على المدعىٰ (من ان اللام اعتبرت جنساً مع سبق منكر خاص)، خلاف الظاهر وخلاف المنساق الى الاذهان العرفية ومجرد عدم البعد غير كاف وكون اليقين واشباهه متعدياً بالباء لايوجب تقدير محذوف تعلق به (من وضوئه)[٢٠٦] حتى يكون (يقين) غير متخصص بشيء فلا يكون (اليقين) مسبوقاً بما هو اخص منه[٢٠٧] لانه يتعدى بمن ايضاً خاصة في امثال هذا المورد (مثلاً : علمت مما جرى شيئاً كثيراً، هذا هو القدر المتيقن منه، تيقنت من صدق الكلام ... الخ) قال في لسان العرب (يَقِنَ الامر يَقْناً و يَقَناً وايقنه وايقن به وتيقنه واستيقنه واستيقن به وتيقنت بالامر واستيقنت به كله بمعنى واحد، وانا على يقين منه)[٢٠٨] .

بل قد يقال بلزوم تعدي اليقين بـ : من ههنا وفي كل مورد مما كان اليقين مسبباً عنه فمثلاً (ايقنت او تيقنت بالله تعالىٰ من النظر الى نظام الخلقة او من النظر الى المخلوقات) فاليقين متعلق بالله ناشيء من النظر وفيما نحن فيه كذلك ايضاً اذ اليقين متعلق بالطهارة ــ التي هي شرط صحة الصلاة ــ ناشئاً من اليقين بالوضوء فـ (فانك كنت على يقين من وضوئك) اي على يقين (بالطهارة) ناشيء من الوضوء ــ فتأمّل ــ .

اضافة الى ان العرف والارتكاز يؤيدان تعلق (من وضوئه) باليقين لابمتعلق محذوف خاصة في هذه الرواية (الصحيحة الاولىٰ) حيث لا توجد عبارة (كون) وشبهها في الجملة (فانه على يقين من وضوئه) اما في الرواية الثانية (لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت) فان الاولىٰ جعل «من طهارتك» متعلقاً بمحذوف صفة

ليقين ــ لو لم نقل بتعلقه بيقين مباشرة ــ لانه المنساق عرفاً اذ يرون كونه متعلقاً او صفة ليقين ولان الضمير يعود الى اقرب شيء اليه، الا ان يقال التقدير خلاف الاصل، فتأمّل.

هذا اضافة الى ان الاصل في «الحال والوصف والتمييز واشباهها» ان تكون جهات تقييدية لا لبيان المورد فذلك الاحتمال مخالف للاصل، فتأمّل.

ولنكتف بهذا القدر اذ ان خوض غمار الاشكالات والاقوال في هذه المسألة وتحقيقها ليس هذا محل ذكره...

[ومن ذلك] كله ظهر اندفاع **الايراد** على الاستدلال بالآية الكريمة على وجوب الشورىٰ في كافة الشؤون العامة بأن (الامر) مفرد محلىٰ بال وهو لا يفيد العموم فما تدل عليه الآية امر مهمل قدره المتيقن هو شؤون الحرب او لا نلتزم حتى بذلك ايضاً...

اذ يرد على هذا الاشكال ــ اضافة الى كل ماسبق ــ: ان المطلق كالعام في افادة العموم ــ فيما لو لم يكن هناك عهد ولو كان عهد فالعام كالمطلق ايضاً في الدلالة على تلك الافراد المعهودة كاكرم العلماء، فيما كانوا معهودين ذكراً او ذهناً او حضوراً ــ والحكم في ذلك العرف الا ترىٰ ان الشارع لو قال (اوف بالعقد) او (اوفوا بالعقد) بدل (اوفوا بالعقود) استفادوا منه وجوب الوفاء بكل العقود الا ما خرج بالدليل ــ اما لعدم عد الشارع اياه عقداً كنكاح الشغار و بيع المسلم الخمر والخنزير(٢٠٩) او لاعتباره عقداً جائزاً كالمعاطاة على بعض الاقوال والهبة لغير ذي الرحم قبل التلف او التصرف حسب ماهو مفصّل في محلّه ــ ؟.

ولذا نجد ان العرف يستفيد من **«والموفون بعهدهم اذا عاهدوا»** العموم مع ان المفرد المضاف اضعف في الدلالة على العموم بنظر الاصوليين ــ من سائر مايفيد العموم.. قال المرحوم الآشتياني قدّه (... فان لفظه كل ونحوه اقوىٰ دلالة من النكرة في سياق النفي وهي اقوىٰ دلالة عليه من الجمع المحلىّ وهو اقوىٰ دلالة عليه من الجمع المضاف وهو اقوىٰ دلالة عليه من المفرد المحلىٰ وهو اقوى دلالة عليه من

المفرد المضاف[٢١٠] وفيه انه لا يجد العرف في الآية الكريمة : **«والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون»**[٢١١] فرقاً بين **«اماناتهم»** و**«عهدهم»** في الشمول والعموم ولو بالنظر الى ذات الكلمتين ؟ .

وكذا بين الآيتين الكريمتين **«الذين هم في صلاتهم خاشعون»**[٢١٢] و**«والذين هم على صلواتهم يحافظون»**[٢١٣] وكذا بين الآيتين الكريمتين **«المال والبنون زينة الحياة الدنيا»** و**«واعلموا انما اموالكم واولادكم فتنة»**[٢١٤] هل يجد العرف فرقاً من هذه الجهة (اي الدلالة على العموم قوة وضعفاً) بين صلاة وصلوات والمال واموالكم ؟ وكذا قوله تعالىٰ **«ادفع بالتي هي احسن السيئة»**[٢١٥] وفي الآية الكريمة **«الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مأة جلدة»**[٢١٦] هل دلالة اجلدوا الزاني والزانية مأة جلدة على العموم اضعف ؟ وكذلك قوله تعالىٰ **«وذروا البيع»**[٢١٧] هل لو قال جل وعلا **« ذروا البيوع »** استفاد العرف منه عمومية اقوىٰ ؟ او لو قال تعالىٰ في آية **«تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم»**[٢١٨] «تجاهدون في سبيل الله بمالكم » كان اضعف من جهة العموم ؟

وكذا هل يرى العرف فرقاً بين (رب تجاوز عن المسيء وعن المسيئين) من ناحية الدلالة على العموم ؟ او اكرم المحسن واكرم المحسنين ؟ ولو قيل بكون صيغة الجمع في بعض الموارد السابقة كان بلحاظ عموم المسند اليه ، كان ذلك على المدعىٰ ادل من افادة العموم رغم ذلك .

ولذا نجد ان العديد من الفقهاء استفادوا العموم من **«احل الله البيع»** كما استفادوا من **«اوفوا بالعقود»** . . .

و يتضح ذلك بمراجعة حواشي المكاسب ومنها حاشية المرحوم الاصفهاني[٢١٩] فتأمل ، وكذا حاشية الميرزا علي الايرواني[٢٢٠] وغيرهما ، وبمراجعة الفقه كتاب البيع عند التحدث عن هذه الآية الشريفة حيث قال (ثم كما للآية اطلاق افرادي كذلك لها اطلاق احوالي من جهة الاحتياج الى الصيغة او العربية ... الخ)[٢٢١]

وعـند التحدث عن آية التجارة(٢٢٢) وعند الحديث عن الناس مسلطون.(٢٢٣) ولذا نـجـد ان العرف عند تعارض العام والمطلق لا يــرىٰ تقديم العام على المطلق فيما لو تـعـارضـا بـالـعموم من وجه (رغم كل ماقاله بعض الاصوليين في تعارض الاحوال) فـمـثـلاً (اكـرم اليتامىٰ) و(اهن الفاسق) او العكس (اكرم اليتيم واهـن الفساق) اترىٰ الـعرف يعطى مادة الاجتماع في الاولين لاكرم وفي الاخيرين لاهن؟ وكذا: (اكـرم الـنحاة) و (اهن الصرفي) وعكسه (اكرم النحوي) و(اهن الصرفيّين) وكذا بعكس كل من اكرم واهن؟.

ومن الـواضـح ان الاسـتـدلالات الـعـقلية(٢٢٤) والبراهين النظريّة لاتجدي في الـظـهـورات. ولعل الى ماذكرنا يشير السيد الحكيم قدّه في تعليقته على الكفاية بقوله فـتـأمّـل حيث قال (نعم لو كان العام المعارض للمطلق متصلاً به امكن تقديمه على المطلق لصلاحية كونه قرينة على التقييد فتأمّل)(٢٢٥).

ولـذا قـال الآخـونـد الخراساني قدّس الله سرّه في كفايته (منها ماقيل في ترجيح ظـهـور العموم على الاطلاق وتقديم التقييد على التخصيص فيما دار الامر بينهما من كـون ظـهور العام في العموم تنجيزياً بخلاف ظهور المطلق في الاطلاق فانه معلق على عـدم الـبيان والعام يصلح بياناً فتقديم العام حينئذٍ لعدم تمامية مقتضى الاطلاق معه بـخـلاف العكس فانه موجب لتخصيصه بلا وجه الا على وجه دائر ومن ان التقييد اغـلـب من التخصيص وفيه ان عدم البيان الذي هوجزء المقتضي في مقدمات الحكمة انما هـو عـدم الـبـيـان في مـقـام الـتـخـاطـب لا الى الابـد واغـلـبية التقييد مع كثرة التخصيص بمثابة قد قيل مامن عام الا وقد خص غير مفيد(٢٢٦) ولابد في كل قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لاظهرية احدهما من الآخر فتدبّر)(٢٢٧).

[اما] مـاذكـره الـشـيـخ الانـصـاري رضوان الله تعالىٰ عليه من (ومنها تعارض الاطـلاق والـعـمـوم فـيـتـعـارض تقييد المطلق وتخصيص العام ولا اشكال في ترجيح الـتقييد على ماحققه سلطان العلماء من كـونـه حقيقة لان الحكم بالاطلاق من حيث عـدم الـبـيـان والـعـام بـيـان فـعـدم البيان للتقييد جزء من مقتضى الاطلاق والبيان

للتخصيص مانع عن اقتضاء العام للعموم فاذا رفعنا المانع عن العموم بالاصل والمفروض وجود المقتضى له ثبت بيان التقييد وارتفع المقتضى للاطلاق فان العمل بالتعليقي موقوف على طرح التنجيزي لتوقف موضوعه على عدمه فلو كان طرح التنجيزي متوقفاً على العمل بالتعليقي ومسبباً عنه لزم الدور بل هو يتوقف على حجة اخرىٰ راجحة عليه فالمطلق دليل تعليقي والعام دليل تنجيزي، واما على القول بكونه مجازاً فالمعروف في وجه تقديم التقييد كونه اغلب من التخصيص وفيه تأمّل(٢٢٨) فربما يورد عليه بايرادات عديدة لابد قبل ذكرها من تمهيد مقدمة توضيحية وهي :

ان سلطان العلماء رضوان الله تعالىٰ عليه ذهب الى ان المطلق موضوع للماهية المهملة فظهوره في الاطلاق ليس مستنداً الى الوضع بل الى مقدمات الحكمة وعدم بيان القيد فيما كان المقام مقام البيان ولازم هذا القول ان يكون استعمال المطلق في المقيد حقيقة لانه لم يستعمل في غير الموضوع له اذ لم يكن موضوعاً للمدلول بشرط الاطلاق وارسال...

اما المعظم(٢٢٩) فذهبوا الى كون الاطلاق والانتشار والارسال جزءً من مدلوله حيثان اللفظ يدل عليه بالدلالة الوضعية اللفظية فهو موضوع للماهية بشرط الارسال ولذا التزموا بكون التقييد مجازاً كالتخصيص... اذا تمهدت هذه المقدمة فنقول :

اما على مسلك المعظم فدعوىٰ اقوائية العام من المطلق (المسبب لتقديم التقييد على التخصيص) غير تامة اذ العرف لايرىٰ ذلك والموارد مختلفة كما سبق بيانه(٢٣٣) والدليل المذكور له غير تام على ما اشار اليه الشيخ قدّه بقوله (فتأمّل) وقد ذكرنا وجهه في الهامش المذكور قبل قليل على كلام الآخوند قدّه خاصة مع انطباق الوجه الاول (منع كون التقييد بالمقيدات المنفصلة اغلب من التخصيص) على مانحن فيه حيث ان الآية الكريمة «وشاورهم في الامر» غير مقترنة بمعارض متصل اذ مايمكن ان يفرض معارضاً لها (كعمومات واطلاقات ادلة التقليد، وكذا عمومات واطلاقات (الناس مسلطون) وغيرها، منفصلٌ ـــ...

واما النقاش في مبنى المشهور باحتمال الاشتراك اللفظي ــ بل تعينه كما هو

ظاهر التلخيص ــ فمدفوع بان الاشتراك خلاف الاصل، و بالنقض بالجمع المحلىٰ بأل اذ يستعمل كل منهما (المفرد والجمع) في المعاني الستة كثيراً وعلى مدعى الفرق الاثبات، و بان المتبادر الى اذهان العرف العموم والارسال فما عداه مجاز وقد سبق توضيحه.

اما القول باستلزام ذلك المجاز في اكثر المطلقات. **فيرد عليه اولاً**: امكان القول بعدم استلزام ذلك المجاز وذلك اذا كان المراد الاستعمالي منه هو المطلق وكان التقييد في مرحلة الارادة الجدية دون الاستعمالية كما اشار اليه السيد الخوئي مد ظله في المحاضرات(٢٣٤).

ولا فرق في ذلك بين كون القرينة متصلة او منفصلة اذ مع كونها متصلة لو كانت الارادة الاستعمالية مطابقة للجدية لزم المجاز دون مالو لم يتطابقا بان اراد في استعماله المطلق وكان القيد للارادة الجدية.

و بذلك ظهر ما في قوله مد ظله (فلابد من التفصيل بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة فان الاولىٰ تسلتزم المجاز لامحالة حيث ان الاطلاق والسريان لايجتمع مع التقييد والتضييق واما الثانية فلا تستلزم ذلك ...)(٢٣٥) اذ عدم اجتماعها انما هو فيما اذا كانا في مقام واحد لافي مقامين بان كان احدهما في مقام الارادة الاستعمالية والآخر في مقام الجدية، هذا كله في مقام الثبوت كما هو ظاهر كلامه ايضاً فليراجع.

هذا اضافة الى انه يرد عليه التناقض بين كلامية(٢٣٦) اللهم الا ان يكون كلامه السابق (٢٣٧) محمولاً على اللاحق ومقيداً به وعدم كونه في مقام البيان التام هناك وهو خلاف الظاهر.

وثانياً: على فرض تسليم استلزام ذلك المجاز في اكثر المطلقات فنقول: انه لابأس به كما في العام تماماً اذ لا اقل من تقييده بالقيود العامة فتدبّر.

فاتضح ان الاشكال («الامر» مفرد محلّىٰ بال وهو لايفيد العموم فما تدل عليه

الآية امر مهمل) غير وارد على مسلك المشهور من كون الاطلاق والانتشار جزء من مدلول المطلق فالمدلول ليس مهملاً ولو شك في الاطلاق ــ على هذا المنبىٰ ــ فانه يحرز باصالة الحقيقة ــ لكون التقييد مجازاً حسب المشهور ــ ...

[واما] على مسلك سلطان العلماء ومن تبعه فكذلك ايضاً، اذ يرد على ماذكره الشيخ قدّه من وجه تقديم التقييد على التخصيص، اولا: ان العلية التامة لكل من العام والمطلق موقوفة على الاصل اما الأثبات المقتضى او لرفع المانع ضرورة ان الوضع ليس علة تامة للظهور وكشف المراد الجدي فكما ان الاطلاق يتوقف على نفي (القرينة على الخلاف) اي نفي التقييد ولو بالاصل كذلك العموم(٢٣٨) يتوقف على نفي المخصص ولو بالاصل فكلا الظهورين تعليقي فكما ان رفع المانع عن العموم بالاصل (اصالة عدم وجود مخصص) يثبت ارادة العموم كذلك اجراء الاصل (اصالة عدم وجود مقيد) في جانب المطلق (مما يسبب تمامية المقتضى) يثبت ارادة الاطلاق.

[لايقال]: التمسك بالعموم في الفرض لايتوقف على رفع الاطلاق حيث انه لا مقتضى لوجوده حتى يستند في رفعه الى العموم ــ فلا دور.

[فانه يقال]: (عدم المقتضى للاطلاق) موقوف على شمول العام لتلك الافراد (مما هو مادة اجتماعهما) وارادة المتكلم لها(٢٣٩) وشموله لها موقوف على عدم المقتضى للاطلاق(٢٤٠).

فقوله (التمسك بالعموم في الفرض لايتوقف على رفع الاطلاق حيث انه لامقتضى لوجوده) مخدوش.

[لوضوح] توقفه عليه اذ عدم المقتضى للاطلاق فرع اثبات ارادة العموم المتوقف عليه فليتدبر جيداً و بعبارة موجزة ارادة العموم موقوفة على عدم ارادة الاطلاق (في المتعارضين) و بالعكس.

[وثانياً] : ان التمسك باستحالة الدور لا ثبات كون (التوقف من احد الطرفين فقط غير صحيح الا لو كان الطرفان واقعين والتوقف لاحدهما على الآخر ثابتاً مع لحاظ النسبة بينهما وتوقف الآخر على الاول مشكوكاً ــ بالنظر الى ذاته والا فبالنظر الى توقف الاول عليه مقطوع العدم ــ (كما في عليه المعلول لعلته والمخلوق لخالقه) اما اثبات توقف احدهما على الآخر بالخصوص دون العكس بان في العكس لزوم الدور فهذا هو المتوقف على ذاك فقط فمصادرة وفيما نحن فيه (عام ومطلق متعارضان بالعموم من وجه) توقف العمل بالمطلق على طرح العام ليس اولىٰ من العكس ــ كما اوضحناه قبل قليل ــ فليس توقفه عليه ثابتاً ــ حتى مع لحاظ النسبة بينهما واحتمال العكس ــ وعكسه ــ بالنظر الى ذاته ــ مشكوكاً فكلاهما بالنظر الى ذاتهما ــ على حد سواء في التوقف فكيف يلاحظ الشيخ قدّه توقف هذا (اي المطلق) على ذاك (اي العام) بالخصوص ليكون العكس مستلزماً للدور فلايتوقف ذاك على هذا مع ان لنا ان نعكس الامر بان نلاحظ توقف ذاك على هذا فنقول : العكس مستلزم للدور فلا عكس فالمطلق مقدم ؟.

ومما سبق ظهر ما في قوله قدّه (لان الحكم بالاطلاق من حيث عدم البيان والعام بيان) اذ كون العام بياناً ــ لانه وان كان موضوعاً للعموم الا انه ليس علة تامة لكشف المراد الجدّي ــ موقوف على كونه كاشفاً عن المراد الجدّي وكونه كاشفاً عنه موقوف علىٰ عدم بيانية المطلق له وعدم كون الاطلاق مراداً جدياً له من المطلق فكل منهما مالم يكشف عن المراد الجدّي ليس بياناً للآخر وكشفه موقوف على عدم شمول الآخر لمادة اجتماعهما . . .

[ثالثاً] : ان كلامه قدّه ينقض بالمتعارضين (اذا كانا مطلقين تعارضا بالعموم من وجه مثلاً) مع لحاظ النسبة بينهما لجريان نفس كلامه ــ مع بعض التغيير ــ فيهما اذ يقال (ان العمل بهذا المطلق موقوف على طرح الآخر لتوقف موضوعه على عدمه فلو كان طرح الثاني متوقفاً على العمل بالاول ومسبباً عنه لزم الدور)

ــ فتأمّل..

[ورابعاً] : ان هذا الاستدلال منه قدّه دوري اذ يريد قدّه اثبات تقدم العام على المطلق باستلزام الدور لو تقدم المطلق على العام مع ان استلزام الدور في تقدم المطلق على العام موقوف على تقدم العام على المطلق اذ لو لم يتقدم عليه لما كان في العكس وحده استلزام الدور ــ فتأمّل.

ومن كل ماسبق يعلم ان الحق ان لا اقوائية للعام على المطلق بل قد يكون كذلك وقد يتساويان والعرف هو المرجع.

[ومن كل ذلك] اتضح ان الاشكال («الامر» مفرد محلّى بال وهو لا يفيد العموم فما تدل عليه الآية امر مهمل فنقول ان قدره المتيقن هو شؤون الحرب او لانلتزم حتى بذلك ايضاً) غير وارد حتى على مسلك سلطان العلماء قدّه ومن تبعه اذ المطلق ــ على هذا المبنى ــ يفيد العموم بسبب جريان مقدمات الحكمة(٢٤١) وقد اثبتنا ان دلالته على العموم ليست باضعف من دلالة العام عليه بنظر العرف وتطرقنا لنقد ادلة من ادعى ذلك فليراجع، **واما الخدشة** في جريان مقدمات الحكمة هنا(٢٤٢) اذا ما هو المثبت لكون المولى في مقام البيان.

فيرد عليها **[اولاً]** : النقض بكل الموارد الاخرى حيث تمسك الفقهاء بالمطلقات في اشباه هذا المورد «**احل الله البيع**» و«**حرّم الربا**» و«**ذروا البيع**» و«**اقم الصلاة**» حيث يتمسك باطلاقه على نفي شرط او جزء زائد شك فيه ــ فتأمّل ــ وكذا جميع العمومات حيث يتمسك باطلاقها الاحوالي والازماني «**وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم**» و«**اوفوا بالعقود**»... الخ.

ولذا التزم العديد من الاصوليّين بان الشك في الاطلاق اذا كان ناشئاً من الشك في ان المتكلم في مقام اصل التشريع او انه في مقام بيان تمام مراده، فاللازم التمسك بالاطلاق لقيام سيرة العقلاء على ذلك وقد امضاها الشارع.

بل اذا شك في السعة والضيق كان مقتضى القاعدة ارادة الاوسع كما بيّناه،

خاصة مع امكان تأسيس اصل عام يقتضى كون الشارع المقدّس في كل مورد استخدم فيه مطلقاً في مقام البيان وضرب القاعدة والقانون والخروج منه بقدر ماثبت فيه التقييد، فتأمّل.

وثانياً: الحل بما ذكره الآخوند قدّه حيث قال (بقى شيء وهو انه لايبعد ان يكون الاصل فيما اذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه وذلك لما جرت عليه سيرة اهل المحاورات من التمسك بالاطلاقات فيما اذا لم يكن هناك مايوجب صرف وجهها الى جهة خاصة ولذا ترى ان المشهور لايزالون يتمسكون بها مع عدم احراز كون مطلقها بصدد البيان، و بعد كونه لاجل ذهابهم الى انها موضوعة للشياع والسريان وان كان ربما نسب ذلك اليهم ولعل وجه النسبة ملاحظة انه لاجه للتمسك بها بدون الاحراز والغفلة عن وجهه فتأمل جيداً)(٢٤٣) وقال في (مهذب الاحكام) (ان ظاهر الكلام ان يكون في مقام البيان مطلقاً الا اذا دلّت قرينة على الخلاف) جواباً عن الاشكال بـ (ان الاطلاقات والعمومات الدالة على الرجوع الى العلماء والسؤال عنهم ليست في مقام البيان من هذه الجهة)(٢٤٤).

ومن الواضح انه لاقدر متيقن في مقام التخاطب، في الآية الكريمة والمراد به ان يكون بعض افراد الطبيعة بحيث يعلم المخاطب تفصيلاً كونه مراداً اما بخصوصه واما في ضمن الجميع مع كون تيقنه لذلك بنفس القاء الخطاب لابشي آخر من التدبّر والتفكر(٢٤٥) ــ هذا ان قلنا بكون (عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب او مطلقا) من مقدمات الحكمة واشتراط تحقق الاطلاق به والا بان قلنا بان وجود القدر المتيقن لايضر بانعقاد الاطلاق والتمسك به وقلنا بالاكتفاء باثبات كونه في مقام البيان اذ ان معناه كونه في مقام بيان ما تعلقت به ارادته حقيقةً المتوقف على نصب قرينة على المراد ان اراد قسماً خاصاً من المطلق ــ على كلا المسلكين : المعظم والسلطان(٢٤٦) ــ وليس تيقن ارادة بعض الافراد ــ وان كان نابعاً من الكلام الملقى الى المخاطب ــ وتيقن اجزائها في مقام الامتثال قرينة على التقييد وانحصار

متعلق الامر او النهي به والا لما جاز التمسك بالمطلقات في غير موارد ورودها لكونها من اظهر مصاديق وجود القدر المتيقن ــ فالامر اوضح كما لايخفىٰ.

[ولتكميل] الفائدة نذكر هنا ماذكره السيد الوالد مد ظله في (الاصول) حيث قال (الظهور في المطلق كسائر الظهورات بين مشتركين او مجازين او احداهما لايحتاج الا الى عدم القرينة على الخلاف، اما قولهم باحتياجه الى مقدمات الحكمة من كون المولىٰ في مقام البيان وعدم نصب القرينة وعدم القدر المتيقن في مقام التخاطب فيرد عليه بالاضافة الى ان الثالث من مصاديق الثاني وانه لا شأن لليقين في مباحث الظهورات عدم الاحتياج الى الاول فيه خاصة بعد كون ظاهر كلام الحكيم كافياً في وجوب العمل به)(٢٤٧).

ولا يخفىٰ ان الكلام حول مقدمات الحكمة والتعرض لذكر الاقوال ونقدها مبنىٰ و بناء خارج عن هذا البحث ولذا اكتفينا بهذا القدر والله الموفق المستعان.

[وثانياً] من المقرر في محله ــ وعليه بناء الاصوليين والفقهاء ــ ان خصوصية المورد لاتخصص الوارد، وعليه بناء العقلاء ايضاً الا ترىٰ ان طبيباً لورآى مريضاً يأكل حامضاً فقال له (لا تأكل الحامض) يستفاد منه النهي عن مطلق الحامض لاخصوص الرمان الحامض رغم كونه هو المورد؟.

فورود «**شاورهم**» في مورد الحرب لايخصص الوارد (الامر) ومن ذلك يعلم عدم صحة مستند من تمسك لاحتمال ارادة خصوص الحرب من (الامر) بـ (وهو المناسب للمقام(٢٤٨) واذ الكلام فيه)(٢٤٩) واذاعلمنا مستند الذين ادعوا تخصيصها بالحرب (حيث صرحوا بـ (لان الكلام فيه ــ وهو المناسب للمقام) و بيّنا عدم صحته لم يبق للتعويل على هذا الاحتمال وجه.

[وثالثاً] : ان سياق الآية الكريمة شاهد بعدم اختصاص (الامر) بالحرب... بيان ذلك : انه قال تعالىٰ : «**فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر فاذا**

عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين»(٢٥٠) حيث فرع سبحانه وتعالىٰ هذه الثلاثة «**فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر**» على «**فبما رحمة من الله لنت لهم**» فمشاورته (ص) لهم رحمة من الله اوجبت لينه (ص) المتفرع عليه استشارته (ص).

قال الطباطبائي في الميزان (واصل المعنىٰ: فقد لان لكم رسولنا برحمة منا ولذلك امرناه ان يعفو عنكم و يستغفر لكم و يشاوركم في الامر وان يتوكل علينا اذا عزم)(٢٥١) ولمزيد الفائدة نذكر تتمة كلامه (والكلام متفرع على كلام آخر يدل عليه السياق والتقدير: واذا كان حالهم ما تراه من التشبه بالذين كفروا والتحسر على قتلاهم فبرحمة منّا لنت لهم والا لانفضوا من حولك، والله اعلم)(٢٥٢).

وقال في روح المعاني (والباء متعلقة بـ لنت)(٢٥٣) اي لنت برحمة من الله فالباء سببية وقال فيه ايضاً («**فاعف عنهم**» مترتب على ماقبله)(٢٥٤).

ومن الواضح ان استشارته في كل الشئون العامة متفرع على لينه المتفرع على رحمة الله تعالىٰ وليست الاستشارة في شئون الحرب ... فقط متفرعة على اللين المتفرع على الرحمة ... اضافة الى ان قوله تعالىٰ: «**ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك**» ـــ الوارد في مقام بيان سبب كون لينه (ص) رحمة من الله اذ لولا لينه (ص) لانفضوا من حوله مما يؤدي الى ضعف شوكة الرسول (ص) وشوكة المؤمنين الخلّص وشوكة الدين ومما يؤدّي الى هلاكهم لانفضاضهم عنه (ص) ـــ يقتضي استشارتهم في كل الامور العامة التي من شأنهم استشارتهم فيها(٢٥٥) لاخصوص امر الحرب، اذ كيف يكون استشارتهم في امر الحرب (لينا) منه (ص) دون سائر الشئون العامة ؟.

و يؤيد ماذكرناه من ان مقتضى «**الرحمة**» واللين هو الاستشارة في كل الشئون العامة لا في شئون الحرب فقط ماذكره الخازن في تفسيره وغيره من (ان سادات العرب كانوا اذا لم يشاوروا في الامور شق ذلك عليهم)(٢٥٦).

هذا اضافة الى ان ماوقع قبل «**وشاورهم في الامر**» ـــ الذي عطف شاورهم

عليه ــ ليس مختصاً بامر الحرب اذ العفو عنهم والاستغفار لهم عام يشمل كل شيء ــ الا ماثبت من الخارج استثنائه كموارد الحدود الشرعية وشبهها ــ رغم ان الآية وردت باجمعها في مورد الحرب لاخصوص قطعة «**وشاورهم في الامر**» فيكون ذلك قرينة عرفية على عدم اختصاص «**وشاورهم**» بامر الحرب .

ومما يدل على عموم العفو والاستغفار، القاعدة المقررة في محلها من ان حذف المتعلق يفيد العموم حيث حذف في الآية الكريمة متعلق العفو والاستغفار ولم يقل تعالىٰ : (فاعف عنهم في المسألة الفلانية) ولذا نجد المرحوم الطبرسي قدّس الله سرّه حملها على العموم وجعل احتمال التخصيص معنوناً بعنوان (قيل) قال في المجمع :

(«**فاعف عنهم**» مابينك و بينهم «**واستغفر لهم**» بينهم و بيني ، وقيل معناه فاعف عنهم فرارهم من احد واستغفر لهم من ذلك الذنب)[٢٥٧] ولو استفاد خصوص العفو عن الفرار في احد لجعله هو التفسير للآية وجعل التعميم (قولاً) . . .

[ورابعاً] : سلمنا ان (ال) في «**الامر**» للعهد فلا تدل الآية الا على وجوب الاستشارة في الحرب ، لكن نقول : يمكن تتميم المطلب واثبات وجوب الاستشارة في كل الشئون العامة بامرين :

اولهما : عدم القول بالفصل ... ذلك ان من لم يوجب الاستشارة لم يوجبها مطلقاً ومن اوجبها اوجبها مطلقا[٢٥٨] فلا قائل بالفصل بين وجوب الاستشارة في الحرب و بين غيرها من الشئون العامة ، وعدم القول بالفصل حجة ودليل وسيأتي باذن الله اثبات حجيته على مسلك العديد من الفقهاء عند الجواب على شبهة اخرىٰ تورد على الآية .

ثانيهما: تنقيح المناط .. اذ ان المناط الموجود في الحرب المسبب لوجوب الشورىٰ موجود بعينه في سائر الشئون العامة خاصة مع ارتباطه بالدماء ، وسيأتي باذن الله توضيح ذلك بالتفصيل .

[الاشكال السادس]

وربما يعترض على الاستدلال بالآية الكريمة على وجوب الشورىٰ :

بـان الآيـة الكريمة هي «**وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله**» حيث لـم يقل سبحانه وتعالىٰ (فاذا عزمتم) بل نسب العزم الى الرسول (ص) مما يعني ان رأي الـشورىٰ غير ملزم وان القرار النهائي ليس بيد الشورىٰ بل في يد الرسول (ص) ـــ (او مطلق القائد بناء على التعميم).

[والجواب]:

[اولاً] : قد سبق مفصلاً بيان ان الخطابات القرآنية الموجهة للنبي (ص) بصيغة المفـرد ـــ في غير الـثابـت بـالـدلـيل الخاص اختصاصه به ـــ لاتختص به (ص) بل تشمله وغيره(٢٥٩) فهي حكم عام بصيغة خطاب خاص وشمولها لغيره اما من باب كـون خـطـاب المفرد وارادة الجمع مجازاً غالباً على الحقيقة في الاستعمالات القرآنية ـــ ان لم نقل بالوضع التعييني(٢٦٠)او من باب «ولكم في رسول الله اسوة حسنة»(٢٦١)ـــ او من باب تنقيح المناط ـــ فليتأمل(٢٦٢) ولمزيد التثبت نذكر هنا ما قاله في مجمع البيان (وفي الآية ايضاً ترغيب للمؤمنين في العفو عن المسيء وحثّهم

على الاستغفار لمن يذنب منهم وعلى مشاورة بعضهم بعضاً فيما يعرض لهم من الامور ونهيهم عن الفظاظة في القول والجفاء في الفعل ودعائهم الى التوكل عليه وتفويض الامر اليه[٢٦٣]) فمع ان الخطاب كله موجه للنبي(ص) (اعف، استغفر، شاور، توكل) مع ذلك قال (في الآية ايضاً ترغيب للمؤمنين...).

وقال في الميزان: وقوله «**فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر**» انما سيق ليكون امضاءً لسيرته (ص) فانه كذلك كان يفعل وقد شاورهم في امر القتال قبيل يوم احد)[٢٦٤].

فاذا كانت «سيرته» الاستشارة وجبت علينا بضميمة «لكم في رسول الله اسوة حسنة»... اذن قوله تعالىٰ «**فاذا عزمت**» بمنزلة قوله (فاذا عزمتم) ان لم يكن هو معناه، و يؤيده قوله تعالىٰ «**فاذا عزمت فتوكل على الله**» اترىٰ التوكل على الله مختصاً بالنبي (ص) ام على جميع المسلمين التوكل عليه تعالىٰ؟[٢٦٥] فلو كان المراد من «**اذا عزمت**» المفرد و«**فتوكل على الله**» الجمع لزم التفكيك في السياق الواحد وهو خلاف الظاهر وخلاف بناء العقلاء في كيفية تلقي الكلام الواحد.[٢٦٦]

وقد سبق بيان سبب توجه العام بصيغة خطاب للمفرد، وههنا السبب: اما لصرف ان الخطاب يحتاج لطرف اولان توجيه الخطاب للقائد اولىٰ وانسب، ولذا قال وشاورهم ولم يقل وشاوروهم مع عمومية الحكم لغيره(ص) لما سبق وسيأتي ومنه انه (ص) اذا كان عليه الاستشارة في الامر كان على قادة الجيوش او الامم ممن هو ادنىٰ منه منزلةً ان يستشيروا في الامر بالاولوية (وسيأتي تفصيل هذه النقطة باذن الله تعالىٰ).

(فعزمت) واقع في سياق (فتوكل) من جهة و(شاورهم) من جهة اخرىٰ فمع توجه الخطاب للنبي (ص) بشاورهم بصيغة المفرد مع عمومية الحكم لكل القادة فمن الطبيعي ان يكون الانسب نسبة العزيمة له ايضاً... وبعبارة اخرىٰ اذا كانت هناك عناية في توجيه الخطاب للنبي (ص) في «**شاورهم**» مع عمومية الحكم

فمقتضى نفس العناية ان يقول تعالىٰ **«فاذا عزمت»** فليتأمل.

[ثانياً]: سلمنا ان التاء في (عزمت) خطاب للنبي حقيقة بلا تعميم لها يجعلها منزّلة منزلة (عزمتم) لكن نقول: لادلالة في ذلك ايضاً على عدم ملزمية رأي الشورىٰ وعدم كون القرار النهائي بيدها...

بيان ذلك: بان المتعلق حيث كان محذوفاً في الآية الشريفة، فالاشكال يتم لو كان معنى (فاذا عزمت) هو: فاذا عزمت ووطنت نفسك في امضاء امرك على ماهو اصلح لك ــ على ماذكره البيضاوي في تفسيره(٢٦٧) وبعبارة اخرىٰ: فاذا عزمت على تنفيذ رأيك...

اما لو كان معنى (فاذا عزمت) هو: فاذا عزمت على تنفيذ رأي الشورىٰ (بعبارة اخرىٰ على تنفيذ مادت اليه الاستشارة)(٢٦٨) فلا يتم الاشكال بل يتقوى المدعىٰ من وجوب الشورىٰ ولزوم الأخذ برأيها...

والظاهر هو المعنى الثاني اذ هذا هومايفهمه العرف فتأمّل اضافة الى قرينية فاء التفريع **«وشاورهم في الامر فاذا عزمت»** فان ظاهرها تفريع عزيمته (ص) على الاستشارة ولو كان المراد هو المعنى الاول (فاذا عزمت على تنفيذ رأيك) لما كان معنى لتفريع (عزمت على رأيك) على **«شاورهم»** ولما كان ربط بين الجملتين، ولذا قال في روح المعاني (**«فاذا عزمت»** اي اذا عقدت قلبك على الفعل وامضائه بعد المشاورة كما تؤذن به الفاء)(٢٦٩) اللهم الا لوقلنا بان الفاء للترتيب لاغير وظاهر الآلوسي هوذا ايضاً.

واما جعل **«توكل»** قرينة على المعنى الثاني بان يقال المعنى وشاورهم في الامرفاذا عزمت على تنفيذ رأيك المخالف للشورىٰ **«فتوكل على الله»** اي اقدم على تنفيذه متوكلاً على الله ولا تخف مخالفتهم، ففيه ان توكل لا قرينية له اذ ينسجم مع المعنى الاول ايضاً **«وشاورهم في الامر فاذا عزمت»** على تنفيذ رأي الشورى «فتوكل على الله» اي اقدم على تنفيذه متوكلاً على الله ولا تخف مخالفة من عارض

رأي الاكثرية بل قد يكون معناها «**فتوكل على الله**» ولا تردد في تنفيذ رأي الاكثرية لانها مخالفة لرأيك وانك نرى ان رأيها على خطأ مما قد يوجب الضرر[٢٧٠] «**فاذا عزمت فتوكل على الله**» فاذا عزمت فاقدم متوكلاً على الله .. وذكر البعض تفسير الآية بنحو آخر (ان العزم على الفعل وان كان يكون بعد الفكر واحكام الرأي والمشاورة واخذ الاهبة فذلك كله لا يكفي للنجاح الا بمعونة الله وتوفيقه لان الموانع الخارجية له والعوائق دونه لا يحيط بها الا الله تعالى فلابد للمؤمن من الاتكال عليه والاعتماد على حوله وقوته)[٢٧١] .

[وثالثاً] : سلمنا عدم ظهور الآية في المعنى الثاني لكن نقول : ان معناها يتردد حينئذٍ بين المعنى الاول والمعنى الثاني[٢٧٢] ومعنى ثالث ذكره الخازن في تفسيره وهو «**فاذا عزمت**» يعني على المشاورة[٢٧٣] فاذا تردد بين هذه المعاني الثلاثة تردد بين مايفيد عدم ملزمية رأي الشورى «وهو المعنى الاول» و بين مالا يفيد ذلك (المعنى الثاني والثالث) واذا تردد الشيء بين افادة معنى وعدمه كان الاصل عدم افادته ذلك المعنى ... الا ان يقال ان الدوران هنا ليس بين «الافادة وعدمها» حتى يكون الامر دائراً بين الوجود والعدم فيكون الاصل العدم بل الأفادة واللا افادة محكومتان باصل سببي حيث يدور الامر بين كون معنى الآية (فاذا عزمت) على رأيك او (فاذا عزمت) على رأي الشورى او (فاذا عزمت) على المشاورة[٢٧٤] وهذه المعاني الثلاثة كلها وجودية فتتساقط الاصول فيها .

لكن نقول : لانحتاج الى احراز عدم الافادة حتى نحتاج للاصل بل يكفينا عدم احراز الافادة (افادة «**فاذا عزمت**» عدم ملزمية رأي الشورى المتوقفة على تمامية المعنى الاول) اذ بمجرد عدم ثبوت الافادة لعدم ثبوت المعنى الاول (لتردد لآية بين المعاني الثلاثة) لايتم الاشكال .

لا يقال: تمامية الاستدلال موقوف على احراز المعنى الثاني : **اذ يقال:** كلا اذ الاستدلال على حجية رأي الشورى ولزوم تنفيذ رأيها يتم حتى بجملة «**وشاورهم**

في الامر» وحدها سواء وجدت فاذا عزمت ام لا دلت ام لا وسياتي توضيح ذلك ان شاء الله تعالىٰ عند التطرق للفرق بين (الشورىٰ) و(الاستشارة).

ومما يوضح اندفاع الاشكال اكثر معرفة معنى «عزم» لغةً... قال في لسان العرب مادة عزم:

(عزم على الامر يعزم عزماً ومعزماً وعُزماً وعَزماً وعزيمةً وعزمة واعتزمه واعتزم عليه: اراد فعله)[٢٧٦] اذن معنى «**فاذا عزمت**» هكذا «**وشاورهم في الامر فاذا عزمت**» اي فاذا اردت فعل الامر «**فتوكل على الله**» واي دلالة بل اي اشعار في هذا المعنى على ماذكره المستشكل من ان الشورىٰ غير ملزمة ؟.

وقال في مجمع البيان «(**فاذا عزمت**) اي فاذا عقدت قلبك على الفعل وامضائه»[٢٧٧] وقال في روح المعاني «اي اذا عقدت قلبك على الفعل وامضائه بعد المشاورة كما تؤذن به الفاء»[٢٧٨].

بل ان هذا الكلام قد يكون قرينة للجواب الاول الذي ذكرناه حيث يوضح اكثر ان العناية في (عزمت) نفس العناية في «**شاورهم**» فخطاب النبي بـ (اذا اردت فعل الامر) حرباً كان او غيره انسب باعتباره قائداً من خطاب الكل.

[رابعاً]: سلمنا ظهور الآية في المعنى الاول (فاذا عزمت) اي على تنفيذ رأيك...

لكن نقول:

انه لايخلوا ما ان نقول بان الشورىٰ غير الاستشارة لغة او نقول باتحاد المعنى لغة وان الفرق بينهما (بكون الشورىٰ ماكان القرار فيه للاكثرية او: ماالتزم فيه بقرار الاكثرية، والاستشارة مجرد استعلام المستشار دون ملزمية ما اشار به، عليه) اصطلاحي. فان قلنا بالاول (وان الاستشارة: مالايُلزم) فنقول: الآية دلت بـ «**شاورهم في الامر**» على وجوب الاستشارة عليه (ص) و بـ «**فاذا عزمت**» على عدم وجوب الالتزام بمقتضاها عليه (ص).

واما بالنسبة لنا فاذا دلت بـ «**وشاورهم**» على وجوبها علينا ـــ لما سبق من عمومية الخطاب ـــ فيجب علينا العمل بمقتضاها والالتزام برأي الاكثرية لها لعدم القول بالفصل (بين وجوب الاستشارة ووجوب الالتزام بمؤداها) ـــ وسيأتي تفصيل ذلك باذن الله تعالىٰ ـــ فلا تكون تاء (عزمت) شاملة لنا ايضاً كما شملتنا (وشاورهم) للدليل الخارجي وهو عدم القول بالفصل ... ـــ فتأمّل ـــ.

وان قلنا بالثاني: (وان الاستشارة لها نفس معنى الشورىٰ لغة = ما كان القرار فيه للاكثرية) فتكون نفس مادة (شاورهم) لكونها نصاً او اظهر قرينة على ان «**فاذا عزمت**» المراد به المعنى الثاني السابق الذكر (وهو: «**فاذا عزمت**» على تنفيذ رأي الشورىٰ) فيتقوى ما ادعيناه.

ولو قيل: ان المادة لاقرينية لها فنقول: لو سلم ذلك يقع التعارض بين مادة (شاورهم) وبين (عزمت) و يدور الامر بين التخصيص والمجاز والاول مقدم حسب ما التزم به معظم الاصوليّين.

بيان ذلك: انه يدور الامر بين اخراج «**شاور**» عن المعنىٰ الموضوع له (الشورىٰ = استعلام الآراء، مع الالتزام برأي الاكثرية، و بين ابقائه على ظاهره واخراج النبي (ص) من عمومه فيجب على الكل الشورىٰ بكلا شقيها الا النبي (ص) في الشق الثاني، وقد سبق ان تخصيص المورد لابأس به، فتأمّل.

خامساً: ولو سلم ذلك فليس نافياً الا لوجوب الاتباع دون وجوب الاستشارة الابناء على الاتحاد فيقع التهافت بين الفقرتين وهو من مبعداته كما لايخفىٰ.



هوامش الفصل الاول



(١) سورة الزمر الآية ٩ .

(٢) سورة المجادلة الآية ١١ .

(٣) سورة العنكبوت الآية ٤٩ .

(٤) سورة فاطر الآية ٢٨ .

(٥) سورة الانبياء الآية ٧ .

(٦) من المحتمل ان يكون المراد من الدرجات نوعيات مختلفة وماهيات متعددة من الكمالات يمتاز بها العلماء علىٰ غيرهم ويحتمل ان يكون المراد ــ كما قد يكون هو الاظهر ــ درجات طولية من حقيقة نوعية تشكيكيّة واحدة.

(٧) كاية النفر وغيرها.

(٨) روضة الواعظين ــ نقله عنه كتاب عوالم العلوم والمعارف والاحوال من الآيات والاخبار والاقوال كتاب العقل ــ العلم المجلد الثاني ص ١٦٦.

(٩) المصدر نقلاً عن بصائر الدرجات.

(١٠) المصدر ص ١٧٧ نقلاً عن ارشاد المفيد وص ١٧٨ عن بصائر الدرجات والمحاسن نظيره.

(١١) المصدر ص ١٧١ عن غوالي اللئالي.

(١٢) المصدر ص ١٧٣ عن غوالي اللئالي ونظيره عن منية المريد وجامع الاخبار وامالي الصدوق ومعاني الاخبار وعيون اخبار الرضا (ع).

(١٣) المصدر ص ١٧٥ عن الخصال.

(١٤) المصدر ص ١٧٣ عن غوالي اللئالي ونظيره عن نوادر الراوندي.

(١٥) المصدر ص ٢٣٢ عن قرب الاسناد.

(١٦) المصدر ص ٣٤٩ عن كتاب سليم بن قيس الهلالي.

(١٧) المصدر ص ٢٤٨ عن روضة الواعظين وغيرها.

(١٨) المصدر ٣٧٤ عن نهج البلاغة .

(١٩) المصدر عن كنز الكراجكي.

(٢٠) المصدر ص ١٩٠ عن امالي الصدوق.

(٢١) المصدر عن امالي الطوسي.

(٢٢) المصدر ص ٢٢٧ عن امالي الطوسي.

(٢٣) المصدر ٢٩٩ نقلاً عن المحاسن.

(٢٤) المصدر ص ٣٥٥ ــ ٣٥٦ عن الاختصاص.

(١) معجم رجال الحديث ج/١ ص ٤٩ ــ ٥٠.

(٢) سنذكر نصوص هذه الروايات مع بحثها الدلالي بعد تمامية هذا البحث السندي ان شاء الله تعالىٰ.

(٣) تنقيح المقال الفائدة التاسعة من خاتمة الكتاب المجلد الثالث ص ٩٩.

(٤) الرسائل للشيخ الانصاري قده ص ٨٢.

(٥) المصدر ص ٤٧٣.

(٦) مغازي الواقدي ج/١ ص ٤٨ والامتاع لابن هشام ٧٤ والسيرة للمقريزي ٢/٢٥٣ نقلاً عن هامش البحار ج/١٩ ص ٢١٧ وتفسير القمي ج/١ ص ٢٥٨ والطبرسي ايضاً ومصادر أخرىٰ كثيرة فراجع الصحيح من سيرة النبي الاعظم (ص) ج/٣ هامش ص ١٧٧ وص ١٧٤ــ١٧٧.

(٧) ارشاد المفيد ص ٥١ وفي السيرة لابن هشام ايضاً والبحار ج/٢٠ ص ٢٥١.

(٨) ج/٢ ص ١٧٧ ذيل آية: «يا ايها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم اذ جائتكم جنود فارسلنا عليهم ريحاً وجنوداً لم تروها ...» الاحزاب ــ ٩ ــ وذكره في البحار ج/٢٠ ص ٢١٧ وراجع الامتاع وذكره الارشاد ص ٥١ والسيرة.

(٩) البحار ج/٢٠ ص ٢٥١ ــ ٢٥٢ والارشاد ص ٥١ ــ ٥٢.

(١٠) الظاهر احتياج الاول في تماميته الى ذا فليس الاجواب واحد.

(١١) هو عبد الله بن سنان قال في تنقيح المقال ج/٣ ص ٩٩ في الفائدة السادسة (واذا وردت رواية عن ابن سنان فان كان المروي عنه الصادق عليه السلام بلا واسطة او بتوسط ... فالمراد به عبد الله لا محمد وان كانا اخوين ...).

(١٢) البحار ج/٢٠ ص ٣٥١ وتفسير القمي ج/٢ ص ٣١٢.

(١٣) نفس المصدر ص ٣٤٩ ــ ٣٥٠ وراجع تفسير القمي ج/٢ ص ٣١١.

(١٤) البحار ج/٢٠ ص ٣٥٨ نقلاً عن ارشاد المفيد.

(١٥) نفس المصدر ص ٣٥٤ نقلاً عن تفسير علي بن ابراهيم وراجع تفسيره ج/٢ ص ٣١٥.

(١٦) نفس المصدر.

(١٧) نفس المصدر ص ٣٣٤.

(١٨) هذا جواب الشق الثاني من الاشكال (بل ان عمله ..) ويمكن جعله جواباً للشق الاوّل ايضاً بعدم القول بالفصل بين (صحة الاستناد اليها حال العلم بمطابقتها للواقع) و بين (صحة الاستناد اليها حال الجهل به) فان من اوجب او صحّح الاستناد اليها اوجبه او صحّحه مطلقاً ومن حرّم حرّم مطلقاو يتضح هذا مما سبق من ان «الاستناد» للاحجة غير واقع شرعاً حتى لو طابق الحجة اذ لو طابقها كان الاستناد اليها لا اليه فاذا استند النبي (ص) للشورىٰ حال مطابقتها لرأيه (ص) كانت حجة مطلقا للاجماع المركب.

[دليل آخر] : على الملازمة : اذا صح الاستناد للشورىٰ حال المطابقة لرأيه (ص) وحال العلم بالمطابقة للواقع صح الاستناد اليها حال الجهل بالمطابقة للواقع وحال الظن الشخصي بالخلاف ايضاً، الا ترىٰ ان خبر الواحد ان صح الاستناد اليه مع العلم بمطابقته للواقع صح مع الجهل ومع الظن بالخلاف لاناطة حجيته بالظن النوعي الثابت حتى مع الظن بالخلاف ــ فتأمل.

وجه التأمّل ان الشورىٰ وكذا خبر الواحد حال العلم بمطابقة الواقع حجة ذاتية لمكان العلم وفي الواقع الحجة هو ذلك العلم لاغير وهذا لايستلزم حجيتهما مع الجهل اذ الحجة الذاتية مفقودة والحجية الجعلية في الشورىٰ لادليل عليها ؟ ويمكن دفع الاشكال بان الشورىٰ ــ مثلاً ــ لو افادت العلم بالواقع كانت حجة ذاتاً وصح الاستناد اليها ولم ينتج ذلك حجيتها في غير صورة افادة العلم، اما لو افاد العلم بالواقع شيءٌ آخر وطابقه ظنّ غير معتبر فهل يصح الاستناد الى ذلك الظن غير المعتبر لصرف تطابق مضمونه مع ما افاد العلم؟ كلا : اذ تطابق مضمون ماليس بحجة مع ماهو حجة لايصيّره حجة فلو شاهدنا الاستناد والحال هذه كشف إنّاً عن الحجية وكونه ظناً معتبراً المستلزم لحجيته مطلقاً.

وللتوضيح نقول لو افاد القياس العلم كان حجة ذاتاً لمكان العلم وفي الواقع الحجة هو ذلك العلم اما لو افاد التواتر او الكتاب الحكم قطعاً وطابقه القياس فهل يكون هذا القياس حجة أم ان الحجة هو ذاك؟ وهل يصح الاستناد اليه ام ان المستند هو ذاك؟ والسبب ان الحجية لا تسري من موضوع (كمفيد العلم او الظن المعتبر) الى موضوع آخر (كالقياس وكالوهم) أترىٰ يصح القول بان «الوهم» حجة لمطابقته «الظن النوعي» كما لو قام خبر على شيء وحصل للفقيه الظن الشخصي بالخلاف (وكلامنا بناء على عدم تقيد حجية الخبر بعدم ظن شخصي على الخلاف) كما هو المشهور مما يعني ان «وهمه» على الوفاق افهل يصح جعل هذا الوهم مستنداً ودليلاً بان يقول الفقيه ومن الادلة الوهم الحاصل على كذا لان هذا الوهم مطابق للدليل وللظن المعتبر؟! وهل ترىٰ يصح القول «توهم الفقيه فامر بكذا» ام يقال «قام خبر واحد عنده على كذا ــ مثلاً ــ فامر به» ؟!.

وما نحن فيه من هذا القبيل لان علم الرسول (ص) بالواقع لم يكن مستنداً لكلام الناس ولانعقاد رأي الاكثرية فيمكننا ببرهان الأن اكتشاف حجية الشورىٰ من صحة الاستناد اليها بل فعلية استناد النبي (ص) اليها ولو لم تكن حجة لما استند اليها ولما فرع امره عليها وان طابق مضمونها الحجة (وهي رأيه ــ ص ــ).

(١٩) البحار ج/١٩ ص ٢٤١ نقلاً عن تفسير القمي ج/١ ص ٢٧٠ وغيره.

(٢٠) البحار ج/٢٠ ص ٧٧.

(٢١) البحار ج/٢٠ ص ٦٦ وتفسير القمي ج/١ ص ١٢٦.

(٢٢) ج/٥ ص ١٥٦ حسب الطبعة المحققة والمصححة للعاملي.

(٢٣) ج/١٠ ص ١٣٤.

(٢٤) راجع احكام القرآن والخازن والكشاف والمنار وروح المعاني ذيل الآية الكريمة.

(٢٥) تفسير القمي ج/١ ص ١٢٦ و ص ٢٧٠ ذيل آية: «واذا غدوت من اهلك تبوّء» بعدة صفحات وراجع البحار ج/٢٠ ص ٦٦.

(٢٦) وذكره الطوسي في التبيان ذيل آية ٦٨ من الانفال.

(٢٧) قد سبق مراراً ان سعد بن معاذ كان يجسد رأي الانصار ــ وهم الاكثرية ــ وكان رأيه يعكس رأيهم حيث كان له تفويض مطلق من قبيلته.

(٢٨) نعم من اخذ منهم الفداء قبل تغيير الحكم فعل محرماً لكن هذا فرض لاخارجية له، نعم اخذ بعض الاسرىٰ قبل تغيير الحكم فالعقاب كان على أخذهم الاسرىٰ قبل الاباحة على مايهدي اليه سياق الكلام في الآية الاولىٰ كما يشهد به ايضاً قوله في الآية الثانية «لمسّكم فيما اخذتم عذاب عظيم» اي في اخذكم وانما كانوا اخذوا عند نزول الآيات الاسرىٰ دون الفداء وليس العقاب على استباحة الفداء او اخذه كما احتمله ــ الميزان ج/١٠ ص ١٣٥ ــ وراجع بقية كلامه اذ يدفع بعض الاشكالات المتوهمة على استدلالنا بالآية.

(٢٩) لايخفىٰ ان ذكرنا لموارد عمله (ص) برأي الاكثرية في صدر البحث لم يكن لا ثبات حجيتها ولزوم اتباعها استناداً الى عمله اذ العمل لاجهة له والصغرىٰ لا تنتج كبرىٰ كلية بل كان لدفع اشكال عدم عمل الرسول (ص) بمبدأ الاستشارة ومبدأ اتباع الاكثرية المستلزم ــ حسب الاشكال ــ لصرف الآية عن ظاهرها ــ فتأمل.

(٣٠) اي من الموارد التي عمل فيها (ص) برأي الأكثرية رغم علمه بخطأها واضرارها...

(٣١) البحار ج/٢٠ ص ٩٣ عن اعلام الورىٰ.

(٣٢) البحارج/٢٠ ص ١٢٤.
(٣٣) آل عمران /١٦٥.
(٣٤) (٣٥) مجمع البيان ج/٢ ص ٥٣٣ ذيل الآية الكريمة وقد ذكرت اغلب التفاسير هذه الاقوال الثلاثة.
(٣٦) علماً بان القول الثاني في شأن نزولها ايضاً نافع لما نحن فيه وهو (وثانيها ان ذلك باختيارهم الفداءمن الاسرىٰ يوم بدر وكان الحكم فيهم القتل وشرط عليهم ان قبلتهم الفداء قتل منكم في القابل بعد تهم قالوا رضينا ...) المجمع ص ٥٣٣ وغيره كما سبق تفصيله حول مسألة الفداء...
(٣٧) فد ذكرنا اجوبة اخرىٰ في مواضع اخرىٰ من الكتاب فلتراجع.
(٣٨) لايخفىٰ ان بحث العام والخاص المتخالفين او المتوافقين في الوجودين اللفظيين لا في وجودين احدهما لفظي والآخر عيني وان اتفقا حكماً، الا اننا عممنا البحث لوحدة الملاك والدليل.
(٣٩) بحر الفوائد بحث الاستصحاب ص ١٠.
(٤٠) اذ قد اوضحنا ان الخروج من المدينة الذي انعقدت عليه الشورىٰ كان سبب هزيمة المسلمين لولا التدخل الاعجازي وقتل العشرات منهم، وسنوضح كونه معصية عبر اثبات عدم انحصار الايصال للحق به.
(٤١) تقدم اثبات ذلك قبل صفحات.
(٤٢) مآل هذا الى التخصيص فليلاحظ.
(٤٣) الصحيح: ممدوحيتها وممدوحية اتباعها، فيما لو طابق رأيها الواقع بنظر الاكثرية (المطابقة للواقع بحسب الظن المعتبر لدى كل واحد من الاكثرية) — كما سيأتي —.
(٤٤) لايخفىٰ ترتب هذه المحاذير الا في صورة اعتبار مطابقتها للواقع في نظر الاكثرية فالمدح على اتباع الشورىٰ ان طابق رأيها الواقع بنظر الاكثرية.
(٤٥) فيما لم يرد فيه امر الهي خاص.
(٤٦) البحارج/١٩ ص ١٧٥.
(٤٧) نقلاً عن البحارج/١٩ ص ١٥٨.
(٤٨) البحارج/١٩ ص ١٧٢.
(٤٩) مجمع البيان ج/٣ ص ٨٣ — ١٠٤.

(٥٠) ص ٧٦ [البحار ج/١٩ ص ١٤٤].

(٥١) ج/٩ ص ٢٦٠.

(٥٢) سبق نقله عن ارشاد المفيد ـ، وفي البحار ج/٢٠ ص ٢٥٢ عنه.

(٥٣) الحجرات الآية /٧.

(٥٤) مجمع البيان المجلد الخامس الجزء التاسع ص ١٣٣.

(٥٥) مجمع البيان المجلد الخامس ص ٣٥٢ وراجع الغدير لمعرفة مختلف المصادر...

(٥٦) ج/١٩ ص ٢١٧ وذكره في الامتاع ص ٧٤ والسيرة ج/٢ ص ٢٥٣ نقلاً عن هامش البحار.

(٥٧) البحار ج/١٩ ص ١٦٢.

(٥٨) المجمع ج/٩ ص ٢٦٠ ــ ٢٦١.

(٥٩) ص ١٨٢.

(٦٠) نقلاً عن البحار ج/١٩ ص ٣٥٢ و ص ٣٥٤ وذكره في ص ٣٤٩ مختصراً.

(١) للتوضيح لابأس بان نذكر بان من المقرر (ان العمل مجمل من حيث الجهة التي وقع عليها)(٦١) فلو صلى رسول الله (ص) في رأس الساعة العاشرة مثلاً: ركعتين فهذا العمل مجمل الجهة اذلا يعلم ان هاتين الركعتين كانتا واجبتين عليه ام لا؟ وعلى تقدير الوجوب هل وجبتا عليه بالنذر او بالقسم او بالعنوان الاولي وعلى تقدير عدم الوجوب فهل هما من النوافل ذات الاسباب الخاصة (كما في صلاة الاستخارة والزيارة) ام لا؟ (بان كانت من النوافل المبتدئة) ــ وهكذا وهلّم جرّا ــ. ولا بأس بان نذكر بعض الامثلة لهذه القاعدة:

فمنها: ماذكره الشيخ الانصاري قدّس الله سرّه في بحث خبر الواحد بقوله (... انما المعلوم من حالهم) امر مجمل وهو (انهم عملوا باخبار وطرحوا اخباراً فلعل وجه عملهم بما عملوا كونه متواتراً اومحفوفاً عندهم بخلاف ما طرحوا على مايدعيه السيد...)(٦٢) وقال (... لان العمل مجمل من اجل الجهة التي وقع عليها)(٦٣).

وقال المرحوم التبريزي في الاوثق انتصاراً للشيخ قدّه (... نعم يرد على الوجهين ان جهة عمل الفقهاء باخبار الآحاد مختلفة لان جماعة ومنهم الشهيد في الذكرىٰ قد عملوا بمطلق الظن وظاهرهم اعتبار الاخبار ايضاً من هذه الجهة، نعم ظاهر المشهور اعتبارها من باب الظنون الخاصة ولاريب ان اجماعهم على اعتبارها مع اختلاف جهة عملهم بها بل ومع اجمالها ايضاً لايفيد اعتبارها من باب الظنون الخاصة كما هو المقصود في المقام)(٦٤).

وقال الشيخ قدّه ايضاً (واما ثانياً فلان ماذكر من الاتفاق لاينفع حتى في الخبر الذي علم اتفاق الفرقة على قبوله والعمل به لان الشرط في الاتفاق العملي ان يكون وجه عمل المجمعين معلوماً الا ترى انه لو اتفق جماعة يعلم رضاء الامام عليه السلام بعملهم على النظر الى امرأة لكن يعلم او يحتمل ان يكون وجه نظرهم كونها زوجة لبعضهم وأماً لآخر وبنتاً لثالث وام زوجة لرابع وبنت زوجة لخامس وهكذا فهل يجوز لغيرهم ممن لامحرمية بينها وبينه ان ينظر اليها من جهة اتفاق الجماعة الكاشف عن رضى الامام عليه السلام بل لو رآى شخص الامام ينظر لامرأة فهل يجوز لعاقل التأسي به؟ وليس هذا كله الا من جهة ان الفعل لا دلالة فيه على الوجه الذي يقع عليه فلابدّ في الاتفاق العملي من العلم بالجهة والحيثية التي اتفق المجمعون على ايقاع الفعل من تلك الجهة والحيثية ومرجع هذا الى وجوب احراز الموضوع في الحكم الشرعي المستفاد من الفعل ففيما نحن فيه اذا علم بان بعض المجمعين يعملون بخبر من حيث علمه بصدوره بالتواتر او بالقرينة وبعضهم من حيث كونه ظاناً بصدوره قاطعاً بحجية هذا الظن فاذا لم يحصل لنا العلم بصدوره ولا العلم بحجية الظن الحاصل منه او علمنا بخطأ من يعمل به لاجل مطلق الظن او احتملنا خطأه فلا يجوز لنا العمل بذلك الخبر تبعاً للمجمعين)(٦٥) وقد نقلناه بطوله لمزيد الفائدة.

ومنها ماذكره المرحوم التبريزي في الاوثق في بحث الاستصحاب (وتوضيحه ان العمدة في دعوى خروج العدميات من محل النزاع، هو ما ادعاه صاحب الرياض من الاجماع ولا ريب ان هذه الدعوى انما نشأت من ملاحظة عمل العلماء بالاصول العدمية اصولاً وفروعاً، ولا ريب ان العمل من حيث كونه من قبيل الافعال لاظهور له في الجهة التي وقع عليها لاجماله من هذه الجهة كما قرّر في الاجماع التقييدي، وحينئذٍ نقول ان المدعى في المقام حجية الاستصحابات العدمية بمعنى كون ثبوت العدم في الزمان الثاني مستنداً الى ثبوته في الزمان الاول كما هو المأخوذ في مفهوم الاستصحاب وهذا غير ثابت من عمل العلماء لان غاية ما يستفاد من جهة عملهم حكمهم بثبوت الاعدام عند الشك في ثبوتها واما كون ذلك من جهة استصحاب العدم بالمعنى الذي عرفته او لاجل قواعد اخرى موافقة في المؤدى له مثل قاعدة الشك في المانع مع احراز المقتضى حيث يحكمون بعدم المانع في مواردها وقاعدة كون عدم الدليل دليل العدم وقاعدة البراءة ونحوها فلا دلالة لعملهم على تعيين احد هذين الامرين فيحتمل ان يكون بنائهم على العدم في مباحث الالفاظ مثل اصالة عدم النقل والاشتراك واصالة عدم قرينة المجاز او التخصيص او التقييد او نحو ذلك لاجل كون عدم الدليل دليلاً ظنياً على العدم والظن معتبر في مباحث الالفاظ عندهم ويحتمل كون العمل بالظواهر ونفي قرينة المجاز والتخصيص والتقييد لاجل قاعدة احراز المقتضى والشك في المانع، وكذا نفى

الاحكام الكلية المشكوك فيها لاجل قاعدة البراءة وكذلك البناء على النسخ لاجل ظهور الكلام في الاستمرار او قضاء العادة بذلك ... الخ)[٦٦]

وقال الشيخ ره (.. نعم قد يتحقق في بعض الموارد قاعدة اخرىٰ يوجب الاخذ بمقتضى الحالة السابقة كقاعدة قبح التكليف من غير بيان او عدم الدليل دليل العدم او ظهور الدليل الدال علىٰ الحكم في استمراره او عمومه او اطلاقه او غير ذلك وهولا ربط له باعتبار الاستصحاب[٦٧] ومنها ماذكره الآخوند الخراساني في حاشية الرسائل بقوله (واما الاستقراء فعلى تقدير تسليم ان الشارع قد حكم في جميع موارد الشك في البقاء من جهة الرافع لايوجب ذلك القطع بلزوم العمل على طبق الحالة السابقة لاحتمال ان يكون ذلك لاجل لزوم العمل على وفق المقتضى عند الشك في الرافع)[٦٨] وهذه الموارد وان امكنت المناقشة في بعضها الا ان ذلك من جهة اخرىٰ لامن جهة الكبرىٰ الكلية (العمل مجمل من اجل الجهة التي وقع عليها) فليتدبر جيداً .

(٦١) المراد ان العمل بما هو هو مجمل و باحتفافه بقرائن حالية او مقاليه يخرج عن الاجمال .

(٦٢) الرسائل عند ذكر الاجماع المنعقد على حجية خبر الواحد ص ٩٤ .

(٦٣) اوثق الوسائل في شرح الرسائل للمرحوم ميرزا موسىٰ التبريزي قده ص ١٦٥ .

(٦٤) نفس المصدر ص ٩٥.

(٦٥) الرسائل ص ١٠١ ــ ١٠٢.

(٦٦) اوثق الوسائل اوائل بحث الاستصحاب ص ٤٤١ .

(٦٧) الرسائل اوائل بحث الاستصحاب ص ٣٢٣.

(٦٨) حاشية الرسائل للآخوند قدّه ص ١٧٨ عند التعليق على قول الشيخ قدّه (لنا على ذلك وجوه الاول ظهور كلمات جماعة ...) ص ٣٢٩ من الرسائل .

(٦٩) اذ لو كان عدم عمله لعدم وجوبها ثبوتاً وامكن نفي سائر الاحتمالات وخليت الآية مع هذا الاحتمال في عدم عمله بالشورىٰ كان عدم العمل اثباتاً قرينة صارفة عرفاً للامر عن ظهوره في الوجوب فتأمّل .

(٧٠) بحر الفوائد في شرح الفرائد للمرحوم الآشتياني قدّه ــ بحث الاستصحاب ــ ص ٢٦ .

(٧١) قال في بحر الفوائد في شرح الفرائد ص ٦٥ من بحث التعادل والتراجيح (الاصل سواء كان شرعياً محضاً او عقلياً كذلك تعليقي بالنسبة الى الدليل الاجتهادي وان قيل باعتبار الاصل من باب الظن فانه لم يعهد على هذا القول ايضاً توهم معارضة الاصل للدليل الاجتهادي) .

(٧٢) المراد لحاظ الجهتين (مصلحة سلوك الطريق ومصلحة المؤدّى) عند جعل الحجية ولزوم الا تباع .

(٧٣) الجامع هو ان مالا تكون حجيته من باب الطريقية لايقوي ما حجيته من بابها ولا يوجب وهن حجيته مايكون اقرب الى الواقع منه على تقدير كونه حجة من باب الطريقية.

(٧٤) قال الشيخ قده (فلابد من التزام عدم الترجيح بها (اي بالاصول) وان الفقهاء انما رجحوا باصالة البرائة والاستصحاب في الكتب الاستدلالية من حيث بنائهم على حصول الظن النوعي بمطابقة الاصل ...) الرسائل ص ٧٣ س ٢.

(٧٥) مقبولة عمر بن حنظلة

(٧٦) مرفوعة زرارة.

(٧٧) التوبة / ٧٣.

(٧٨) الاحزاب الآية ١.

(٧٩) الى (٨٣) الاحزاب الآيات (٢ ــ ٣ ــ ٤٨ ــ ٥٨).

(٨٤) سبأ الآيات ٢٢ ــ ٢٤ ــ ٢٥ ــ ٣٠ ــ وكذا لاحظ بقية آيات هذه السورة وتوجد من هذه القبيل في الآيات مواضع كثيرة كالملك ٢٣ ــ ٢٤ ــ ٢٦ ــ ٢٧ ــ والتوبة ٥١ والجن ٢٠ ــ ٢١ ــ ٢٢ ــ ٢٥ ــ ... الخ.

(٨٥) الانفال / ٦١.

(٨٦) النساء / ١٠٢.

(٨٧) الاعراف / ٢٠٥.

(٨٨) التوبة / ٥٥.

(٨٩) الرسائل ص ٨٢.

(٩٠) بحر الفوائد ــ حجية خبر الواحد ــ ص ١٥٩.

(٩١) وهو اوّل وجهي الآشتياني قدّه.

(٩٢) الاحزاب / ٢١.

(٩٣) المجلد الثاني ص ٢٩٥.

(٩٤) سنذكر الصحيحة عند ذكر كلام العراقي قدّه.

(٩٥) الوارد هو (لا تنقض اليقين بالشك) والمورد هو (الشك بين الثالثة والرابعة).

(٩٦) ص ٢٩٥.

(٩٧) الشرح المزجي اقتبس اكثره من كتاب (الوصول الى كفاية الاصول) ج/٥ ص ٥٢.

(٩٨) الوارد هو (لا تنقض اليقين بالشك) والمورد هو (الشك بين الثالثة والرابعة).

(٩٩) اذ من الواضح ان المذهب في الشك في ركعات الصلاة على خلاف الاستصحاب من لزوم البناء على الاكثر.

(١٠٠) نهاية الافكار القسم الاول من الجزء الرابع تقريرات البروجردي قدّه ص ٥٧ ـــ ٥٨.

(١٠١) ليس غرضنا الالتزام بكلامه، بل الاستدلال به على التزامه قدّه بتخصيص المورد عند دوران الامر بين احد تصرفين واحد خلا في الظاهر.

(١٠٢) نسب ذلك الى (الاصحاب) نهاية الافكار ج/٤ ص ٥٨.

(١٠٣) التزم الشيخ قدّه في الرسائل بهذه الدعوىٰ (وجوب التصديق انما هو بلحاظ التعبد بالاثر، ولذا فرع عليها لغوية وجوب التصديق عندما لايكون اثر، قال في الرسائل(١٠٤) (فان قلت: ان الاصل في الخبرين الصدور فاذا تعبّدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية كما يقتضي ذلك الحكم بارادة خلاف الظاهر من اضعفهما دلالة فيكون هذا المرجّح نظير الترجيح بحسب الدلالة متقدماً على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لامعنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل احدهما المعيّن على التقيّة لانه الغاء لاحدهما في الحقيقة ولذا لو تعيّن حمل خبر غير معارض على التقية على تقدير الصدور لم يشمله ادلّة التعبد بخبر العادل) وصرّح بهذه الدعوىٰ في موضع آخر لايحضرني الآن.

(١٠٤) في بحث التعادل والتراجيح ص ٤٦٨.

(١٠٥) مثلاً مدلول (صلِّ) وجوب الصلاة المتعلق بفعل المكلف.

(١٠٦) ولنفرض جميع ماذكر مما قام عليه خبر واحد لاغير ـــ ولا مناقشة في الامثال ـــ.

(١٠٧) لو نوقش في وجوب ذلك فلا نقاش في صحة العقد وصحة الاستناد الى قوله واسناد ذلك الى الشارع.

(١٠٨) الرسائل بحث حجية خبر الواحد ص ٨٢.

(١٠٩) بمعنى عقد القلب عليه وتصديقه بالجنان.

(١١٠) لاعقد القلب على مايقول وترتيب آثار صدقة كتعزيرهم لا تهامهم مؤمناً.

(١١١) دون الشق الاول فله او عليه عقد القلب علىٰ مايقولون، ودون المعنى الثاني اذ لايصح اظهار الرد لهم بشكل اولىٰ ـــ فتأمل.

(١١٢) لايخفىٰ ان الاضافة في (اثر لزوم) بيانية دونها في (اثر عدم...) وكذا هي بيانية في (اثر بقاء...).

(١١٣) الفقه ـــ الاجتهاد والتقليد ـــ ص ١٠.

(١١٤) الكلام في مفهوم الشرط لا الوصف فليس مفهوم الشرط (لا تكرم في الدار الفلانية العلماء الفساق ان لم يجيئوك...) نعم الوصف بناء على حجيته له هذا المفهوم فيدخل في الضابط الآنف الذكر.

(١١٥) الا لو كان القيام في ضمن المجيء لاغير ولو كان القيام لا في ضمنه فعدم الوجوب لعدم الشرط (وهو المجيء) لا للقيام.

(١١٦) راجع الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة الجزء ٢٥ ص ٢٢٠.

(١١٧) الوسائل ج/١٨ ص ١٦٩ الحديث (١ ــ ١٣).

(١١٨) الفرقان ج/٢٥ ص ٢٢١.

(١) لابأس بذكر مثال واحد لذلك، قال الآخوند قدّه في الكفاية (ومعه) اي مع انحلال العلمي (لاموجب للاحتياط الا في خصوص ما في الروايات وهوغير مستلزم للعسر فضلاً عما يوجب الاختلال ولا اجماع على عدم وجوبه ولوسلم الاجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال)(١١٩) وقال في الوصول دمجاً مع العبارة («ولا اجماع على عدم وجوبه» فان كثيراً من الفقهاء لم يتعرضوا لهذه المسألة اصلاً فكيف يمكن دعوى الاجماع)(١٢٠).

(١١٩) الكفاية باب الانسداد المجلد الثاني ص ١١٦.

(١٢٠) الوصول الى كفاية الاصول المجلد الثالث ص ٣٧٥.

(١٢١) اي عدم ذكر وجوب الشورىٰ في كتبهم الفقهية.

(١٢٢) الفرق بين هذا والسابق على سابقه ان ذاك كان لعدم كونهم في مقام الاستقصاء وهذا لاحد الجهات الاربع المذكورة ويمكن جعلهما واحداً بلحاظ كون عدم الذكر لاحدى الجهات الخمس.

(١٢٣) وقد فصّلنا في موضع آخر قاعدة (ان العمل لا جهة له) فليراجع.

(١٢٤) الّا لو تعاضدت بحيث بلغت حدّ الاجماع فتأمّل لكونه مستنداً او محتملة.

(١٢٥) اي كونه حجة عند الآخرين ايضاً علىٰ تقدير وصوله.

(١٢٦) يراجع لمعرفة التفصيل الاجمالي لهذه الموارد كتاب الواجبات والمحرمات من دورة الفقة ولمعرفة تفصيلها تلاحظ مواضعها من دورة الفقة.

(١٢٧) في آيات الاحكام او في مواضع متفرقة من كتب الفقه.

(١٢٨) كالاكتفاء بذكر كبرياتها في محالها او لغير ذلك.

(١٢٩) الرسائل / بحث الاستصحاب / ص ٣١٩.

(١٣٠) نفس المصدر ص ٣٤٤.

(١٣١) نفس المصدر ص ٣٤٧ ــ ٣٤٨.

(١٣٢) اذ لا تعدو الشهرة ان تفيد ظناً شخصياً بالخلاف وما حجيته من باب الظن النوعي (كظواهر الالفاظ) لايرفع اليد عن ظهوره مع الظن الشخصي بالخلاف.

(١٣٣) الرسائل ص ٤٤ عند الحديث عن عدم اعتبار الظن الشخصي في حجية الظواهر.

(١٣٤) اوثق الوسائل ــ بحث حجية خبر الواحد ــ آية النبأ، ص ١٥٢.

(١٣٥) لايخفى ان مرجع هذا الى عدم حجية الشهرة عندهم.

(١٣٦) ومرجع هذا الى ان حجيتها على القول به منوط بعدم المعارض الاقوى وكونها مقتضية لوجوب القبول لاعلة تامة له اذ معارضة النصوص الشهرة فرع حجيتها والالما تعارضا اذ لا تعارض بين الحجة واللاحجة حتى يقدم احدهما على الآخر بالمرجحات.

(١٣٧) بهذا القيد اجبنا عن اشكال قد يخطر بالبال فتدبر جيداً.

(١٣٨) اوثق الوسائل ــ بحث الاجماع المنقول ــ ص ١١٦.

(١٣٩) المكاسب ــ البيع ــ ص ٨٣.

(١٤٠) اوثق الوسائل ص ١١٦.

(١٤١) اذ اولاً: العمل لاجهة له وقد مضى الحديث عنه كبرى وسيأتي تفصيله صغرى ان شاء الله تعالى.

وثانياً: عدم حجية السيرة الا لوثبت اتصالها بزمان المعصوم (ع).

وثالثاً: على فرض كونها حجة يجري الجواب الثالث السابق بطوله فليراجع.

(١٤٢) الفقه ــ الاجتهاد والتقليد ــ ص ١٣٦.

(١٤٣) نفس المصدر ص ١٣٦ ــ ١٣٧.

(١٤٤) جواهر الكلام / كتاب القضاء / المجلد الاربعون/ ص ٨ ــ ٩ ورياض المسائل ج/٢ ص ٣٨٥ كتاب القضاء.

(١٤٥) مستند الشيعة ج/٢ ص ٥١٤ كتاب القضاء.

(١٤٦) الا ان يقال بانصراف جزئيات القوانين الشرعية الى غير الشئون العامة كما هو الظاهر.

(١٤٧) هذا التعريف (شرح الاسم) كما لايخفى وليس بالحد ولا بالرسم.

(١٤٨) اعم من السبق والمقارنة.

(١٤٩) ليس المراد بالكلية الكلية المنطقية كما لايخفى.

(١٥٠) بعد وقوع التزاحم بين مصداقيها وتقديم احدهما على الآخر كما لايخفىٰ مثلاً منع التجار عن الاستيراد مستلزم للضرر عليهم وعلى كافة من يشتري بضائعهم لكون الانتاج المحلي مرتفع القيمة مع كيفية غير جيّدة وعدم المنع مستلزم لضرر على الصناعة الوطنية بتحطيمها فيتزاحم الضرران و يكون الاقوىٰ مرفوعاً بلا ضرر.

(١٥١) جواهر الكلام كتاب القضاء ص ٩ وقد ذكر هذا التعريف مفتاح الكرامة ايضاً اوّل كتاب القضاء المجلد العاشر.

(١٥٢) مفتاح الكرامة اوّل كتاب القضاء.

(١٥٣) أما لو لم نقل بـاندراج الشئون العامة تحت المعروف فالامر اوضح اذ يكونان حينئذٍ متباينين فكيف يستدل بالسيرة على عدم احدهما على عدم وجوب الآخر؟.

(١٥٤) المحمول هو (استقرار سيرة الفقهاء على التفرد بالرأي وعدم الاستشارة في الامور الحسبية).

(١٥٥) وكذا استشارة الفقيه او غيره ــ ممن يقوم بالامور الحسبية ــ للمسلمين.

(١٥٦) اي استشارة الفقيه سائر الفقهاء في كل مسألة مسألة جزئية من مسائل الحجر واجراء النفقة وتجهيز الميت واشباهها.

(١٥٧) الفقه ــ الاجتهاد والتقليد ــ ص ٨.

(١٥٨) حاشية الرسائل ص ١٧٨ تعليقاً على ماذكره الشييخ قدّه في الرسائل ص ٣٢٩ عند قوله (لنا على ذلك وجوه، الاول: ظهور كلمات جماعة في الاتفاق عليه).

(١٥٩) بل الاجماع على الشق الاول ضار بمن يرى ملزمية رأي الاكثرية و وجوب اتباعها دون من يرى التخيير.

(١٦٠) الميزان ج/٤ ص ٥٦.

(١٦١) روح المعاني ج/٢ ص ١٠٨.

(١٦٢) مجمع البيان المجلد الاول في الجزء الثاني ص ٥٢٧.

(١٦٣) مجمع البيان ج/٢ ص ٥٢٨.

(١٦٤) وهو هنا صيغة الامر في (اعف ــ استغفر ــ شاور ــ ليتوكل).

(١٦٥) حيث لا تتعارض الحجة مع اللاحجة فيتمسك بها بلا تعارض.

(١٦٦) بحر الفوائد في شرح الفرائد ــ بحث حجية خبر الواحد ص ١٥٥ من الجزء الاول.

(١٦٧) سورة المزمل ــ آخر آية.

(١٦٨) سورة النساء / الآية ــ ٦.

(١٦٩) النساء / ٢ ــ ٣.

(١٧٠) النساء / ٢٥.

(١٧١) التوبة / ١٠٣.

(١٧٢) ليراجع مجمع البيان الجزء الخامس من المجلد الثالث ص ٦٨.

(١٧٣) النساء / ٣٦.

(١٧٤) النساء / ٨٦.

(١٧٥) يراجع مجمع البيان ص ٨٥ المجلد الثاني الجزء الثالث حيث قوىٰ قده هذا المعنىٰ من أن كليهما للمسلمين.

(١٧٦) النساء ١٠٣.

(١٧٧) المجمع ج/ ص ١٠٣.

(١٧٨) الانفال الآية / ٤٥ ــ ٤٦.

(١٧٩) الاحزاب الآية ، ٣٢ ــ ٣٤.

(١٨٠) الاحزاب الآية ، /٧٠.

(١٨١) ليراجع مجمع البيان الجزء الثامن من المجلد الرابع ص ٣٧٣.

(١٨٢) لقمان / ١٧ ــ ١٩.

(١٨٣) الاحزاب / ٧٠.

(١٨٤) يراجع مجمع البيان الجزء الثامن من المجلد الرابع ص ٣٧٣.

(١٨٥) روح المعاني المجلد الثاني، جزء ــ ٥ ــ ص ١٠٦.

(١٨٦) تفسير ابن عباس ص ٥٩.

(١٨٧) روح المعاني المجلد ٢ الجزء ٥.

(١٨٨) الكشاف ج/١ ص ٤٧٤.

(١٨٩) المنارج/٤ ص ١٩٩.

(١٩٠) الجواهر في تفسير القرآن الكريم للطنطاوي ج/٢ المجلد الاول ص ١٦٧.

(١٩١) مدارك التنزيل وحقائق التأويل ج/١ ص ٢٩٠ من المطبوع بهامش تفسير الخازن.

(١٩٢) تفسير ابن كثير المجلد الاول ص ٤٢٠.

(١٩٣) مجمع البيان، ج/٤ ، المجلد الثاني ــ ص ٥٢٧.

(١٩٤) التبيان المجلد الثالث ص ٣١.

(١٩٥) الميزان للعلامة الطباطبائي قدّه ج/٤ ص ٥٦ ــ ٥٧.

(١٩٦) البحار ج/٢٠ ص ٣٥ نقلاً عن انوار التنزيل ج/١ ص ٢٣٩ و ٢٤٠.

(١٩٧) الكفاية / المجلد الثاني / ص ٢٨٤.

(١٩٨) بحر الفوائد ــ بحث الاستصحاب ــ ص ٢٦.

(١٩٩) وقد علله الآخوند قدّه في الكفاية بقوله (وسبق فانه على يقين ... الخ لايكون قرينة عليه مع كمال الملائمة مع الجنس ايضاً فافهم) المجلد الثاني ص ٢٨٤ وليس غرضنا قبول هذا الكلام منه ومن الشيخ قدّه وان اللام ظاهرة في الجنس حتى مع سبق منكر بل نقل التزامهما بظهور اللام في الجنس وقبولنا لهذا المبنىٰ في الجملة (وان لم نقبله فيما لو سبق منكر فرضاً).

(٢٠٠) الظاهر ان (يفهم) في كلامهم خبر لاصفة لـ (منكراً) لكنه غير ضار بنا في المقام كما لايخفىٰ لعدم وجود هذه القرينة ههنا سواء كان خبراً او صفة والمقياس عندهم وجود قرينة يفهم منها العهد عرفاً والنقاش في كون سبق المنكر كذلك نقاش في الصغرىٰ لايضر بالمقياس.

(٢٠١) الكفاية المجلد الاول ص ٣٨٠.

(٢٠٢) الرسائل الصحيحة الاولىٰ لزرارة ص ٣٣٠.

(٢٠٣) الرسائل ص ٣٣٠.

(٢٠٤) الكفاية / ٢ ص ٢٨٤.

(٢٠٥) حاشية الآخوند قدّه على الرسائل ص ١٨٠.

(٢٠٦) اشارة الى الجواب عن اشكال المرحوم الكمباني قدّه في نهاية الدراية الجزء الثالث ص ٢٠.

(٢٠٧) فلا تكون (ال) المسبوقة بمنكر اخص دالة على الاعم لتكون شاهداً على المدعىٰ.

(٢٠٨) لسان العرب مادة يقن / ج/١٣ ص ٤٥٧.

(٢٠٩) عدم التسمية بناء على الصحيح اما على الاعم فهو عقد باطل.

(٢١٠) بحر الفوائد ــ بحث التعادل والتراجيح ــ ص ٥٣.

(٢١١) المؤمنون / ٨.

(٢١٢) المؤمنون / ٢.

(٢١٣) المؤمنون / ٩.

(٢١٤) الانفال / ٢٨.

(٢١٥) المؤمنون / ٩٦.

(٢١٦) النور / ٢.

(٢١٧) الجمعة / ٩.

(٢١٨) الصف / ١١.

(٢١٩) حاشية الكمباني قدّه على المكاسب ص ٢٥.

(٢٢٠) حاشية الايرواني قدّه على المكاسب ص ٧٧.

(٢٢١) الفقه كتاب البيع المجلد الاول ص ٦٦ وراجع الصفحات (٦٨ ــ ٧٠) اشكالاً وجواباً.

(٢٢٢) المصدر ٧٣ ــ ٧٤.

(٢٢٣) المصدر ٩٤ ــ ٩٥.

(٢٢٤) (كما يقال ان عدم البيان يصنع المقتضى للمطلق لكنه في العام يرفع المانع ــ وهو (بيان العدم) ... الخ ــ وسيأتي الحديث عنه بأذن الله تعالىٰ وكالدور الذي ذكره الشيخ قدّه.

(٢٢٥) حقائق الاصول المجلد الثاني ص ٥٧٨.

(٢٢٦) قد يكون وجه عدم الافادة: منع كون التقييد بالمقيدات المنفصلة ــ وهو محل الكلام ــ اغلب من التخصيص وقد يكون باعتبار ان الاغلبية مالم تسبب الظهور النوعي لاحد الطرفين في قبال الآخر غير كافية في ترجيح احد شيئين كانت حجيتهما من باب الظن النوعي، فالاستناد اليها في اثباته دوري ــ الا ان يقال بتخالف مرحلتي الاثبات والثبوت في طرفي الدور ــ فتأمّل جداً، او يقال ان صرف الاغلبية لا توجب الا قوّة الاحتمال اما الظهور فيحتاج للاثبات بان تبلغ الاكثرية حداً يكون لاحد الطرفين بها ظهور عرفاً، وبتعبير آخر حيث ان الاعم لايكون دليل الاخص فالاغلبية لا تدل على الظهور النوعي وعلى الرجحان.

(٢٢٧) الكفاية / المجلد الثاني / ٤٠٣ ــ ٤٠٤.

(٢٢٨) الرسائل / ٤٥٧ بحث التعادل والتراجيح.

(٢٢٩) نسب هذا القول الى المشهور الشيخ قدّه في الرسائل فلاحظ، وكذانسبه الى المعظم المرحوم الآشتياني قدّه في بحر الفوائد ص ٥٥ من بحث التعادل والتراجيح وقال في نهاية الافكار (بخلاف المشهور فانه يغنيهم قضية وضع اللفظ للمعنى الاطلاقي عن التشبث بقرينة الحكمة)(٢٣٠) و(نقول بانه على مسلك المشهور من وضع الالفاظ للطبيعة المطلقة لابد بمقتضى الوضع من الحمل على الاطلاق والارسال عند عدم القرينة على التقييد من دون احتياج الى التمسك

بقضية مقدمات الحكمة ...)(٢٣١) اما المحاضرات فقد نسب ذلك الى القدماء حيث قال (واما بناء على نظرية القدماء من ان الالفاظ موضوعة للماهية اللا بشرط القسمي يعني ان الاطلاق والسريان مأخوذ في المعنى الموضوع له ...)(٢٣٢).

(٢٣٠) نهاية الافكار، مباحث الالفاظ الجزء / ٢ ص ٥٦٣.

(٢٣١) نفس المصدر ص ٥٦٧.

(٢٣٢) محاضرات في اصول الفقه المجلد الخامس ص ٣٧٣ ــ ٣٧٤.

(٢٣٣) ولا دليل لغوي ولا نص من واضع اللغة على ان (العام) موضوع لمفيد الظهور الاقوىٰ و(المطلق) موضوع للاضعف...

(٢٣٤) المحاضرات ج/٥ ص ٣٦٣.

(٢٣٥) نفس المصدر ص ٣٧٤.

(٢٣٦) وهما المذكوران ص ٣٦٣ و ص ٣٧٤ وقد نقلناها اجمالاً فيراجع تفصيلاً.

(٢٣٧) المذكور ص ٣٦٣ (بل لو كان موضوعاً للمطلق بمعنى اللابشرط القسمي ...).

(٢٣٨) اي كشف ارادة المتكلم للعموم نوعاً ــ من العام ــ موقوف على عدم ورود مخصص.

(٢٣٩) اذ لو لم يشملها لجرت مقدمات الحكمة وتم المقتضي للاطلاق من عدم وجود مقيد.

(٢٤٠) اذ لو تم المقتضي للاطلاق وجرت مقدمات الحكمة لما شملها العام حقيقةً ولما ارادها المتكلم الحكيم والا لزم تهافت الارادتين (والحديث في باب التعارض لا التزاحم حتى يقال بالامكان بل الوقوع كما لايخفىٰ).

(٢٤١) بل سننقل من السيد الوالد كلاماً ينفع في المقام فلينتظر.

(٢٤٢) قد تطرقنا لجريان المقدمة الثالثة (عدم وجود القرينة على الخلاف) عند التكلم قبل صفحتين تقريباً على كلام الشيخ قده في حديث تعارض العام والمطلق.

(٢٤٣) الكفاية / المجلد الاول / ص ٣٨٧ ــ ٣٨٨.

(٢٤٤) مهذب الاحكام في بيان الحلال والحرام / المجلد الاول / ص ٢٤.

(٢٤٥) قال في المحاضرات ج/٥ ص ٣٧١ (هو ان يفهم المخاطب من الكلام الملقىٰ اليه انه مراده جزماً) في قبال القدر المتيقن الخارجي من جهة القرائن.

(٢٤٦) فهو وان لم يقل بكون استعمال المطلق في المقيد مجازاً الا انه قده لقوله بظهور المطلق في الاطلاق ان لم تنصب قرينة على التقييد مستنداً الى مقدمات الحكمة يلزمه توقف ارادة التقييد من الحكيم الملتفت ــ على نصب القرينة عليه ــ.

(٢٤٧) الاصول الجزء الخامس من الطبعة الاولىٰ ص ٦٧.

(٢٤٨) روح المعاني.

(٢٤٩) انوار التنزيل ــ كما سبق نقله عنهما.

(٢٥٠) آل عمران / ١٥٩.

(٢٥١) الميزان ج/٤ ص ٥٦.

(٢٥٢) المصدر نفسه وذكر مايقرب منه روح المعاني ص ١٠٥ المجلد الثاني.

(٢٥٣) روح المعاني ص ١٠٥.

(٢٥٤) روح المعاني ص ١٠٦.

(٢٥٥) هذا القيد احترازعن (الامور العامة التي ورد النص الالهي الخاص فيها كما في نصب امير المؤمنين علي بن ابي طالب (ع) خليفةً ووصياً وكما في موارد ورود النص، وقد سبق تفصيل هذا القيد حيث ذكرنا ان (موضوع الشورىٰ) هو (مالم يرد فيه نص خاص من الله جل وعلا) كما انه احترازعن امر آخر سيأتي تفصيله انشاء الله تعالىٰ.

(٢٥٦) تفسير الخازن ج/١ ص ٢٩٠.

(٢٥٧) مجمع البيان ص ٥٢٧.

(٢٥٨) المقصود من (مطلقاً) هنا: الحرب وغيره من الشئون العامة.

(٢٥٩) قد سبق استثناء: ماقام الدليل الخارجي على اختصاصه به (ص).

(٢٦٠) لايخفىٰ ان غلبة المجاز لو لم تصل الى حدّ الوضع التعييني مستلزمة لعدم ظهور اللفظ في احد المعنيين واحتياج الامر الى قرينة.

(٣٦١) حيث انه دليل خارجي على اشتراكنا معه (ص) في كل حكمٍ ثبت عليه الا ماخرج بالدليل.

(٢٦٢) اذ أن انطباق الاخيرين على مانحن فيه مشكل بل يقتضيان عكس المقصود فليلاحظ.

(٢٦٣) مجمع البيان ج/٢ ص ٥٢٧.

(٢٦٤) الميزان للطباطبائي قدّه ج/٤ ص ٥٦.

(٢٦٥) حتى لو كان عموم الحكم لامن باب الوضع التعييني لمفردات القرآن في الجمع بل من باب المجاز المشهور او من باب عمومات الاسوة.

(٢٦٦) وغير خفي صلاحية المقام لصيغة الجمع وان تفرع على قوله تعالىٰ «عزمت» اذ بعد العزم (سواء على ما ارتاه او ما ارتأوه) يصح و ينبغي امر الكل بالتوكل والمراد بالمفرد هو ذاك او انه منزل

عليه.

(٢٦٧) نقله عن البحار ج/٢٠ ص ٣٥ وكما ذكره الطنطاوي في الجواهر ج/٢ ص ١٦٦.

(٢٦٨) بعبارة ثالثة (فاذا عزمت بعد المشاورة في الامر على امضاء ماترجحه الشورىٰ واعددت له عدته فتوكل على الله في امضائه وكن واثقاً بمعونته وتأييده لك فيه ولا تتكل على حولك وقوتك... الخ ــ المنار، لرشيد رضا ج/٤ ص ٢٠٥).

(٢٦٩) روح المعاني للآلوسي ج/٢ ص ١٠٧ ذيل الآية الكريمة.

(٢٧٠) حيث ان من الطبيعي ان من يؤمر باتباع رأي (كرأي الاكثرية) مخالفاً لرأيه مما يراه خطأ مضراً يستحسن ان يوصى بالاقدام وتفويض الامر لله والاعتماد عليه اذ هو الكافي الضار النافع.

(٢٧١) تفسير المنار لمحمد رشيد رضا ج/٤ ص ٤٠٥.

(٢٧٢) عبارة الكشاف ايضاً مجملة تنطبق على كلا الوجهين قال في ذيل الآية الكريمة («فاذا عزمت» اي اذا قطعت الرأي على شيء بعد الشورىٰ) فهل هذا الشيء هو رأي الشورىٰ او رأيه عند التخالف؟ العبارة قابلة الانطباق عليهما، لكن قد يقال بظهورها في رأيه لارأيها «(فتوكل على الله) في امضاء امرك على الارشد الاصلح فان ماهو اصلح لك لايعلمه الا الله لاانت ولا من تشاور» (٢٧٦).

(٢٧٣) ج/١ ص ٢٩٠ ذيل الآية الكريمة.

(٢٧٤) حيث ان معنى الآية لو كان الاول افاد عدم الملزمية اما لو كان الثاني او الثالث لم يفده «الافادة متفرعة على «معنى الآية»».

(٢٧٥) الكشاف ج/١ ص ٤٧٥.

(٢٧٦) لسان العرب ــ مادة عزم ــ ج/١٢ ص ٣٩٩.

(٢٧٧) مجمع انبيان ج/٢ ص ٥٢٧.

(٢٧٨) روح المعاني ج/٢ ص ١٠٧.



الفصل الثاني

في تفصيل الاستدلال بالآية الكريمة ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾

قال الله الحكيم في كتابه الكريم : « **وما عند الله خير وابقىٰ للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون (٣٦) والذين يجتنبون كبائر الا ثم والفواحش واذا ما غضبوا هم يغفرون (٣٧) والذين استجابوا لربهم واقاموا الصلاة وامرهم شورىٰ بينهم ومما رزقناهم ينفقون (٣٨) والذين اذا اصابهم البغى هم ينتصرون (٣٩)** » .

سورة الشورىٰ

ولا ريب في دلالتها على الرجحان لكونها صفة من صفات المؤمنين(١) ولكون **(ما عند الله)** لمن اتصف بهذه الصفة وماسبقها ولحقها .

اما دلالتها على الوجوب فتتوقف على احد وجوه على سبيل منع الخلو:

الوجه الاول

كون الاصل في ما يعد صفة للمؤمن انه واجب التحصيل لكون الصفة بمنزلة المعرِّف الذي ينتفي المعرَّف عند انتفائه ولكون الظاهر هو ذلك ، ولذا كان قوله تعالىٰ : « **والذين عن اللغو معرضون** » المؤمنون/٣،دالاً على وجوب الاعراض عنه وحرمة اللغو ظاهراً وكذا سائر الآيات واما عدم وجوب الخشوع في الصلاة فللدليل الخارجي والا كان مقتضى القاعدة وجوبه ، وكان قوله تعالىٰ : « **سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم يأتوك يحرفون الكلم عن مواضعه** » المائدة/٤١ دالاً على الحرمة ، وكذا قوله تعالى : « **والمطلقات يتربصن بانفسهم ثلاثة قروء** » البقرة/٢٢٧ ، دالاً على وجوب التربص ، وكذا قوله سبحانه : « **... والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً والذين لا يدعون مع الله الهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرّم الله الا بالحق ولا يزنون ... والذين لا يشهدون الزور واذا مروّا باللغو مروّا كراما ... والذين اذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صماً وعمياناً ...** » الفرقان/٦٧ـ٧٣ ، دالا على الوجوب وما علم استحبابه فذلك لقرينة من خارج .

وكذا قوله تعالى : « **ذلك ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى**

القلوب » الحج / ٣١ ، فتأمّل .

ولكن **[قد يورد عليه، اولاً]** : النقض بكثير من الصفات المذكورة في الآيات والروايات الشريفة للمؤمن وهي غير واجبة التحصيل كالصبر والخشوع في الصلاة والاكتحال والتختم باليمين وغير ذلك فلو سلم كون الاصل في الصفة وجوب التحصيل فالمجاز الغالب يقتضي الاستحباب .

[وثانياً] : الحل بان الايمان درجات ولكل درجة صفات وعلائم فاصل الايمان واجب التحصيل وكذا صفاته ، اما كمال الايمان فلا ، ولا يعلم كون هذه الصفة المذكورة في الآية الشريفة صفة اصل ام صفة كمال فلا يمكن الالتزام بالوجوب مع الشك في موضوعه .

[ويمكن الاجابة عن الاول] : بانه لا مجاز اصلاً بل صرف الغلبة(٢) وعلى تقديره فيمكن الاجابة بما اجابوا به من ادعى عدم ظهور الامر في الوجوب لكون الندب مجازاً غالباً ولو سلمت الغلبة في الروايات فلا تسلم في الآيات اضافة الى ان الغلبة لا تسبب الخروج عن الاصل في الموارد المشكوكة فتأمّل .

[وعن الثاني] : بكون الاصل ان تكون الصفة صفة الاصل لا صفة الكمال هذا لو سلم ذلك التقسيم فتأمّل .

او يقال بان الشك في العنوان والمحصل فاللازم الاحتياط بتحقيق تلك الصفة فتأمّل .

الوجه الثاني

دلالة السياق على الوجوب بان يكون ما سبق وما لحق للوجوب فيكون قرينة على وجوب المتوسط ، قال تعالى : « **... وما عند الله خير وابقىٰ للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون (٣٦) والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش واذا ما غضبوا هم يغفرون (٣٧) والذين استجابوا لربهم واقاموا الصلاة وامرهم شورىٰ بينهم ومما رزقناهم ينفقون (٣٨) والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون (٣٩)** » الشورىٰ .

[ويرد عليه] كون بعضها للاستحباب كالتوكل والغفران والانفاق ، وفيه

امكان ان يقال بالوجوب ، اللهم الا ان يقال بالشهرة على الاستحباب فتأمّل .

قال السيد الوالد ــ دام ظله ــ (وثانياً : التوكل قسمان واجب ومستحب فان ايكال الامر الى الله سبحانه وتعالى فيما ليس من صنع الانسان من لوازم الايمان وقد ورد في الآيات والروايات الامر بذلك والمعنا اليه في (الفقه : الواجبات والمحرمات) اما الغفران في قبال الاسترسال في المعاصي من جهة الغضب ــ كما هي عادة كثير من الناس حيث انهم اذا غضبوا فعلوا المحرم بالنسبة الى المغضوب عليه ــ فواجب ، نعم لا يجب بالنسبة الى القدر المحتاج اليه مما اشار اليه سبحانه بقوله : « **فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم** » وقوله تعالى : « **والحرمات قصاص** »...).(٣)

[ولكن] قد يورد عليه بان التوكل اذا كان على قسمين كان « **وعلى ربهم يتوكلون** » مبهماً مردداً بينهما او كان لمطلق الرجحان فلا يتم كون السياق للوجوب ولا يندفع ما ذكره بقوله (ولا يستشكل بان التوكل وغفران الذنب ليسا واجبين)(٤) نعم جوابه الاول تام ، اللهم الا ان يقال بعدم اضرار استثناء فقرة او فقرتين بكون السياق للوجوب او يقال بكون ما سبق ولحق مما هو ظاهر في الوجوب قرينة على كون « **وعلى ربهم يتوكلون** » من القسم الاول وهو (الواجب) او يقال بما ذكرناه من دلالة الآية على وجوب التوكل مطلقاً خرج ما خرج منه بالدليل ــ فليتأمّل .

اضافة الى ان دلالة قرينة خارجية على كون بعض الفقرات للاستحباب لا يخرج سائر الفقرات عن ظاهرها كما التزموا بذلك في اوامر متعددة قام الدليل الخارجي على كونها ما عدا واحداً للاستحباب فلا يخرج ذلك الواحد عن ظاهره بذلك خاصة مع سبق هذه الفقرة بالصلاة ولحوقها بالزكاة الواجبتين.

الوجه الثالث

دلالة الآية الشريفة على ان ما عند الله خير كائن لمن تجمعت فيهم الصفات

التالية ومنها الشورىٰ في امرهم فمن لم تتوفر فيه تلك الصفات لم تكن (الخيرية) له فتدل على وجوب توفير تلك الصفات باجمعها ، فتأمّل.(٥)

ولا يخفىٰ دلالة الآية على مطلوبية الشورىٰ سواء كان قبل الوصول للحكم او بعده لكون الآية مطلقة.

واما ماذكره في المجمع (وقيل ان المعني بالآية هم الانصار كانوا اذا ارادوا امراً قبل الاسلام وقبل قدوم النبي (ص) اجتمعوا وتشاوروا ثم عملوا عليه فاثنى الله عليهم بذلك وقيل هو تشاورهم حين سمعوا بظهور النبي (ص) وورود النقباء عليه حتى اجتمعوا في دار ابي ايوب على الايمان به والنصرة له)(٦) فلا ينفي دلالتها على مطلوبية مطلق الشورىٰ لكون المورد لا يخصص الوارد وكون ذلك من قبيل المصداق فلاحظ هذا لو لم نقل بظهورها في كونها اخباراً في مقام الانشاء.

وقال في الصافي: (ولا ينفردون برأي حتىٰ يتشاوروا ويجتمعوا عليه وذلك من فرط تيقظهم في الامور)(٧) .

وامّا ما قاله القمي (يشاورن الامام فيما يحتاجون اليه من امر دينهم) فلا ريب في انه تفسير بالمصداق او اجلى المصاديق اذ لا ريب في عمومية الآية خاصة مع وجود كلمة (**بينهم**) اضافة الى امكان القول بعدم صدق «**امرهم شورىٰ بينهم**» على ما لو كان التشاور من طرف واحد فتأمّل.

اضافة الى ان تخصيص امرهم بامر دينهم فيما لو اريد خصوص المحمولات الشرعية بلا مخصص كما سيأتي.

[كما لا يخفىٰ]: دلالتها على عمومية مطلوبيتها في كافة الشؤون لكون (**امر**) مفرداً مضافاً وهو مفيد للعموم او الاطلاق مثل قوله عليه السلام (**كلامكم نور وامركم رشد**) او قولنا (امره التقوىٰ او التواضع).

قال في المسالك (ان جعلنا المفرد المضاف مفيداً للعموم كما هو رأى المحققين من الاصوليّين كما اشرنا اليه سابقاً)(٨) وقال في الجواهر مثله(٩) .

ويستثنىٰ منه كلما لم يكن من شانه المشورة فيه ككثير من صغائر الامور

وكثير من الاعمال اليومية .

اضافة الى ما في كونها جملة اسمية من الدلالة على الاستقرار والثبوت وكونها صفة ثابتة للمؤمنين فتأمّل ، اذ كون شيء صفة ملازمة للمؤمنين اعم من الوجوب والاستحباب .

الوجه الرابع

كون « **وامرهم شورىٰ بينهم** » انشاءاً بصيغة الاخبار وهو خلاف الظاهر ولا يعارضه كون الاصل في كلام الشارع الانشاء لكون الاصل في كلماته المولوية فتأمّل .

الاعتراض بالآيات التي تذم الاكثرية

وربما يعترض على لزوم اتباع الاكثرية بالآيات الشريفة الواردة في ذم الاكثرية وكونها جاهلة غير عالمة ، مثل قوله تعالى : « **ذلك الدّين القيّم ولكن اكثر الناس لايعلمون** » يوسف/٤٠ وقوله سبحانه : « **والله غالب علىٰ امره ولكن اكثر الناس لايعلمون** » يوسف/٢١ وقوله تعالى : « **ومايتبع اكثرهم الا ظناً ان الظن لايغني من الحق شيئاً** » يونس/٣٦ وقوله تعالى : « **وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون** » الانعام/١١٦ وقوله تعالىٰ : « **ولكن اكثرهم يجهلون** » الانعام/١١١ .

والجواب من وجوه:

[اولاً]: ان الآيات الشريفة صغرىٰ لكبرىٰ يضمها المستدل اليها لتنتج المقصود والكبرىٰ هي والذين لا يعلمون لا يجوز اتباعهم[١٠] وحينئذٍ نقول ان اكثرية شورى الفقهاء واكثرية اهل الخبرة خارجة خروجاً موضوعياً عن الكبرىٰ ومحمولياً عن الصغرىٰ اذ لايصح القول بان الاصوليين ممن لايعلمون الاصول او الفقهاء ممن لايعرفون الفقه او الاطباء ممن يجهلون الطب ، ولاتنافي بين كون اكثرية الناس لايعلمون وكون اكثرية اهل الخبرة فيما هم خبراء فيه ممن يعلمون ولاتلازم بينهما فلا يدل احدهما على الآخر ولذا لو قال اكثر الناس لايعرفون الصلاة صح ان يقول ولكن اكثرية المتدينين يعرفونها او اكثرية الناس لاتعرف

الطب ولكن اكثرية الاطباء بل كلهم يعرفون الطب وفي الآيات الشريفة لو فرض ان معنى « **ولكن اكثر الناس لايعلمون** » اي لا يعلمون الحق لم يناف القول بـ (اما اكثرية علماء المسلمين بل كلهم فيعلمون الحق) في قبال الكفار او (اكثرية علماء الشيعة يعلمون الحق) في قبال السنة ، ولاجل ما ذكرناه من كون اكثرية اهل الخبرة ممن يعلمون لا ممن لا يعلمون ، قال عليه السلام (**خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه**) ولا تنافي ــ كما بيّناه ــ بين الارجاع لما انتخبته الاكثرية في هذه الرواية و بين كون الاكثرية مذمومة في الآيات لكون تلك الاكثرية اهل الخبرة وهي ممن تعلم لا ممن لا تعلم .

[**وثانياً**]: ان ذم اتباع الاكثرية معلل في بعض الآيات فيدور الحكم مدار العلة وجوداً وعدماً ، قال تعالىٰ : « **وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن** » فقد بيّن جلّ وعلا علة كون اطاعة الاكثرية مضلة في كونهم يتبعون الظن(١١) فلو كانت الاكثرية ــ كاكثرية الفقهاء ــ متبعة للعلم والعلمي ــ اي الظن المعتبر ــ لما كانت مضلة فاتباع الاكثرية الظن غير المعتبر شرعاً وعقلاً هو سبب ضلالها واضلالها دون ما لو اتبعت الظن المعتبر وما جعل حجة شرعاً والمفروض ان اكثرية شورى الفقهاء ــ لفرض كونهم عدولاً جامعين للشرائط ــ يتبعون اجتهاداتهم عن الطرق المجعولة شرعاً ولذا نجد ان اتباع اكثرية الشيعة في قولهم بعصمة المعصومين الاربعة عشر هادياً لا مضلاً لكونه اتباعاً للعلم او للعلمي لا للظن غير المعتبر .

وكذا قوله تعالىٰ : « **ومايتبع اكثرهم الا ظناً ان الظن لايغنى من الحق شيئاً** » دال على مذمومية اتباع الاكثرية للظن غير المعتبر فلو كان اتباعهم للظن المعتبر لما كان ذم اطلاقاً كما ان في اتباع الواحد له لا ذمّ بل الموجود هو المدح فقط .

قال السيّد الوالد دام ظله (... ان الله لم يذم الاكثرية مطلقاً بل ذمهم في زمان كون الاكثرية منحرفة عن سبيل الله ولذا لم يكن الامر كذلك فيما اذا

كانت اكثرية نسبية كما في سبيل المؤمنين اذا ذهبوا الى شيء او كان اكثرية مطلقة اذا كان اهل الارض مؤمنين كما في زمان الامام المهدي عجّل الله تعالىٰ فرجه الشريف وكما في زمان نوح عليه السلام بعد نجاته من السفينة حيث لم يبق الا المؤمنون)[١٢] فالقضية خارجية او حينية شرطية لا مطلقة حقيقية بدلالة العقل لا من باب مخصصية المورد للوارد ــ فتأمّل ــ اذ لو علم بكون الاكثرية على الحق او على الباطل فلا كلام وليس هذا محل النزاع اما لو جهل فان مفاد الآية ان الاكثرية لا يتبعون الا الظن غير المعتبر فليس رأيهم حجة ، فتأمّل .

[ثالثاً]: ان الآيات مختصة بشئون العقائد وشبهها وهي المتعلقة لـ : لا يعلمون ، مثلاً قوله تعالىٰ : « **والله غالب على امره ولكن اكثر الناس لا يعلمون** »اي لا يعلون كون الله غالباً على امره[١٣]وكذا قوله تعالىٰ : « **ذلك الدّين القيّم ولكن اكثر الناس لا يعلمون** »[١٤]اي لا يعلمون ان ذلك هو الدّين القيّم وكذا « **ولكن اكثرهم يجهلون** » .

قال في الميزان (غير ان المشركين اكثرهم ــ ولعلّهم غير العلماء الباغين منهم ــ يجهلون مقام ربهم و يتعلقون بالاسباب على انها مستقلة في نفسها مستغنية عن ربها) الميزان ج/٧ص ٣٢٠ .

وقال الفخر الرازي : (قال اصحابنا : المراد يجهلون بان الكل من الله و بقضائه وقدره ، وقالت المعتزلة : المراد انهم جهلوا انهم يبقون كفاراً عند ظهور الآيات التي طلبوها والمعجزات التي اقترحوها وكان اكثرهم يظنون ذلك التفسير الكبير ج ١٣ ص ١٥٢ ذيل الآية الشريفة ، و يؤيده قوله تعالىٰ « **ان الساعة لآتية لا ريب فيها ولكن اكثر الناس لا يؤمنون** » غافر/٥٩ وقوله سبحانه « **وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين** » يوسف/١٠٣ وقوله تعالى « **ولكن اكثر الناس لا يشكرون** » يوسف/٣٨ ، فهي غير مرتبطة بالموضوعات الخارجية والشؤون العامة مما يرتبط بادارة الدولة ــ فتأمل . وكذا قوله تعالىٰ « **وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون إلّا الظن وان هم إلا يخرصون** » قال

الفخر الرازي (المراد ان هؤلاء الكفار الذين ينازعونك دينك ومذهبك غير قاطعين بصحة مذاهبهم بل لا يتبعون الا الظن وهم خراصون كذابون في ادعاء القطع وكثير من المفسرين يقولون المراد من ذلك الظن رجوعهم في اثبات مذاهبهم الىٰ تقليد اسلافهم لا الى تعليل اصلاً) التفسير الكبير ج ١٣ ص ١٦٣ .

وقوله تعالىٰ : **(يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها قل انما علمها عند ربي لايجليها لوقتها الّا هو ثقلت في السمٰوات والارض لاتأتيكم الّا بغتة ، يسئلونك كأنك حفي عنها قل انما علمها عند الله ولكن اكثر الناس لايعلمون)**(١٥) وكذا الآية ١٧ من سورة هود وسيأتي ذكرها وقوله تعالىٰ : **(واقسموا بالله جهد ايمانهم لايبعث الله من يموت بلىٰ وعداً حقاً ولكن اكثر الناس لايعلمون)**(١٦) وقوله تعالىٰ : **(... ان الحكم الّا الله امر الا تعبدوا إلّا اياه ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لايعلمون)**(١٧) وقوله تعالىٰ : **(ذلك من ابناء الغيب نوحيه اليك وما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم وهم يمكرون وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين)**(١٨) وقوله تعالىٰ : **(بنصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم ● وعد الله لايخلف الله وعده ولكن اكثر الناس لايعلمون)**(١٩) وكذا الآية ٣٠ من سورة الروم وكذا الآية ٢٨ من سورة سبأ وغير ذلك من الموارد فلتراجع .

كما ان مرجع الضمير في تلك الآيات كان لاهل الكتاب من الامم السابقة او غيرهم او غير ذلك مما يتعلق بشئون العقائد كقوله تعالىٰ : **(قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا الا ان آمنّا بالله وما انزل الينا وما انزل من قبل ولكن اكثركم فاسقون)**(٢٠) وقوله : **(ولكن الذين كفروا يفترون علىٰ الله الكذب واكثرهم لايعقلون)**(٢١) وقوله : **(وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر علىٰ ان ينزل آية ولكن اكثرهم لايعلمون)**(٢٢) وقوله : **(ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتىٰ وحشرنا عليهم كل شيء قُبُلاً ما كانوا ليؤمنوا الّا ان يشاء الله ولكن اكثرهم يجهلون)**(٢٣) وقوله : **(تلك القرىٰ نقص عليك من انبائها ولقد**

جائتهم رسلهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل كذلك يطبع الله علىٰ قلوب الكافرين (١٠١) وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم لفاسقين (١٠٢) ثم بعثنا من بعدهم موسىٰ...)[٢٤].

وقوله : (فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هٰذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه الا انما طائرهم عند الله ولكن اكثرهم لايعلمون)[٢٥] وقوله : (وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الّا المتقون ولكن اكثرهم لايعلمون)[٢٦] وقوله : (كيف يكون للمشركين عهد... (٧) كيف وان يظهروا عليكم لايرقبوا فيكم إلّاً ولاذمة يرضونكم بافواههم وتأبىٰ قلوبهم واكثرهم فاسقون)[٢٧] وقوله : (الا ان لله ما في السموات والارض الا ان وعد الله حق ولكن اكثرهم لايعلمون)[٢٨] وقوله : (... ومن يكفر به من الاحزاب فالنار موعده فلا تك في مرية منه انه الحق من ربك ولكن اكثر الناس لايؤمنون)[٢٩] وقوله : (واتبعت ملة آبائي ابراهيم واسحاق و يعقوب ما كان لنا ان نشرك بالله من شيء ذلك من فضل الله علينا وعلىٰ الناس ولكن اكثر الناس لايشكرون)[٣٠] وقوله : (آلمر تلك آيات الكتاب والذي انزل اليك من ربك الحق ولكن اكثر الناس لايؤمنون)[٣١] وقوله : (واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر بل اكثرهم لايعلمون)[٣٢] وقوله : (ام اتخذوا من دونه الهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل اكثرهم لايعلمون الحق فهم معرضون)[٣٣] ولنقف علىٰ هذا العدد وعلى غرار ذلك سائر الآيات الشريفة فراجع سورة الفرقان الآيات ٤١ــ٤٤ و٥٠ والشعراء الآيات ١ــ٨ والآية ٦٧ مع ملاحظة ماسبقها ولحقها وكذا الآية ١٠٣ وكذا ــ ١٢١ــ وكذا ١٣٩ وكذا ١٥٨ وكذا ١٧٤ وكذا ١٩٠ وكذا ٢٢٣ وكذا سورة النمل الآية ٦١ والقصص الآية ١٣ و ٥٧ وسورة الروم الآية ٤٢ وسورة سبأ ٤١ و يس ٧ والصافات ٧١ الىٰ غير ذلك من الموارد فلتراجع .

[رابعاً] : ماذكره لي بعض كبار اساتذة بحث الخارج : من ان هذه الآيات

لا اطلاق فيها لعدم كونها في مقام البيان حسب مبناه دام ظله من ان مطلقات القرآن ليست في مقام البيان بل في مقام اصل التشريع او شبهه فتأمل .

[خامساً]: ماذكره لي ايضاً استاذ آخر من كبار اساتذة الخارج : من ان الآيات ذكرت ان اكثر الناس لايعلمون ولايصدق **(اكثر الناس)** وهو الموضوع في الآية على اكثرية الفقهاء او اكثرية الاطباء مثلاً فهل يقال لاكثرية الفقهاء اكثر الناس او اكثرية البشرية او ما اشبه ؟ فالخروج موضوعي حسب نظره خاصة اذا لاحظنا ان اكثر الفقهاء مثلاً لايشكلون واحداً من مأة الف من الناس فكيف يصدق عليهم اكثر الناس ؟ انما الصادق قسيمه .

هوامش الفصل الثاني



(١) ان كان «وعلى ربهم يتوكلون» وما بعده عطفاً تفسيرياً كان عدّ الشورىٰ من صفاتهم مستفاداً من منطوق الآية والا ــ بان اريد من آمنوا الايمان بالمعنىٰ الاخص وهو الايمان بالله او مع سائر اصول الدّين ــ كان مستفاداً من السياق .

(٢) اذا الصفة استعملت في الموضوع له ووجوب التحصيل وعدمه في رتبة لاحقه وهي رتبة المحمول .

(٣) الشورىٰ في الاسلام ص ١٤ .

(٤) نفس المصدر ص ١٣ .

(٥) اذ قد يقال بانه ليس كل خير واجب التحصيل محرم الترك وليس كل ماعند الله كذلك فتأمّل .

(٦) مجمع البيان الجزء التاسع ص ٣٣ .

(٧) الصافي للفيض الكاشاني الجزء الخامس والعشرون ذيل الآية الشريفة .

(٨) المسالك ج / ٢ ص ٢٨٦ كتاب القضاء المسألة الثامنة .

(٩) الجواهر ج / ٤٠ ص ٦٣ كتاب القضاء المسألة الثامنة .

(١٠) او والذين يتبعون الظن لا يجوز اتباعهم ، ومن الواضح كون المراد من الاوسط هو الظن غير المعتبر وكذا وان تطع اكثر من في الارض ــ ممن يتبعون الظن غير المعتبر شرعاً ــ يضلونك .

(١١) قال في الميزان (فان الجملة اعني قوله وان هم الا يخرصون والتي قبلها اعني قوله ان يتبعون الا الظن واقعتان موقع التعليل لقوله وان تطع اكثر من في الارض) الميزان ج /٧ ص ٣٣٠ .

(١٢) الفقه: الحكم في الاسلام ص ٤٥ .

(١٣) راجع تفسير الميزان ج /١١ ص ١١٢ والتفسير الكبير ج /١٨ ص ١١٠ .

(١٤) راجع تفسير الميزان ج / ١١ ص ١٧٨ والتفسير الكبير ج /١٨ ص ١٤٢ .

(١٥) الاعراف ١٨٧ .

(١٦) النحل ٣٨ .

(١٧) يوسف ٤٠ .

(١٨) يوسف ١٠٢ــ١٠٣ .

(١٩) الروم ٥ــ٦ .

(٢٠) المائدة ٥٩ .

(٢١) المائدة ١٠٣ .

(٢٢) الانعام ٣٧ .

(٢٣) الانعام ١١١ .

(٢٤) الاعراف .

(٢٥) الاعراف ١٣١ .

(٢٦) الانفال ٣٤ .

(٢٧) التوبة .

(٢٨) يونس ٥٥ .

(٢٩) هود ١٧ .

(٣٠) يوسف ٣٨ .

(٣١) الرعد ١ .

(٣٢) النحل ١٠١ .

(٣٣) الانبياء ٢٤ .

الفصل الثالث

في تفصيل الاستدلال بالتوقيع الشريف ﴿وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا ...﴾

ويمكن أن يستدل بالتوقيع الشريف وهو:

ما رواه أحمد بن علي بن ابيطالب الطبرسي عن محمد بن يعقوب الكليني عن إسحاق بن يعقوب، قال: سألت محمد بن عثمان العمري رحمه الله ان يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عجّل الله تعالىٰ فرجه الشريف (**... واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجّة الله...**).

ذكره في كتاب الاحتجاج ونقله في (كمال الدين عن محمد بن محمد بن عصام الكليني عن محمد بن يعقوب الكليني عن اسحاق بن يعقوب في الباب (٤٥) ذكر التوقيعات الواردة عن القائم عليه الصلاة والسلام الحديث ٤ ص ٤٨٣ الطبعة الثانية لدار الكتب الإسلامية وفي كتاب الغيبة للشيخ قدّه عن جماعة عن جعفر بن محمد بن قولويه وأبي غالب الزراري وغيرهما عن محمد بن يعقوب الكليني... الخ.

توثيق اسحاق بن يعقوب

وقد وثّق المامغاني اسحاق بن يعقوب قائلاً (و يستفاد من توقيعه (ع) هذا جلالة الرجل وعلوّ رتبته وكونه هو الراوي غير ضائر بعد تسالم المشايخ على نقله) تنقيح المقال ج ١ ص ١٢٢ ذيل إسحاق بن يعقوب الرقم ٧٢٧ وقال في من نتائج التنقيح (إسحاق بن يعقوب: حسن كالصحيح) ص ١٤ من المجلد الاول.

وقد ذكر لي بعض كبار الفقهاء تعليلاً كان يراه كافياً لتوثيق اسحاق بن يعقوب - وقد يكون كلامه تنقيحاً لما ذكره المامغاني - نذكره مع اضافة منّا: ان

اسناد اسحاق بن يعقوب هذه الرواية الى الامام عليه الصلاة والسلام بما تتضمنه من توثيق للبعض وتضعيف لبعض آخر حيث سأل عن عمه جعفر والعمري ومحمد بن علي بن مهزيار الاهوازي ومحمد بن شاذان وابي الخطاب واصحابه وحيث كانت المرحلة مرحلة الفصل بين الطالح والصالح وحيث كثر مدعوا الارتباط بالامام عليه الصلاة والسلام وكان الامام (ع) بصدد الفرز بين من يرتبط به ممن لا يرتبط لكون المرحلة مصيرية ولكونها منعطفاً خطيراً وبما تتضمنه من تعيين المرجع في الحوادث الواقعة بضابطه كلية مع احتمال وجود قيود خاصة في المرجع وبما تتضمنه من توثيق عرفي لاسحاق بن يعقوب حيث قال عليه السلام **(اما ما سألت عنه ارشدك الله وثبتك ووقاك من امر المنكرين لي من اهل بيتنا وبني عمّنا... والسلام عليك يا اسحاق بن يعقوب وعلى من اتبع الهدى)** حيث تعتبر هذه العبارة توثيقاً عرفاً اضافة الى ظهور عطف **(وعلى من اتبع الهدىٰ)** في كونه عطفاً للعام على الخاص وظهور **(ثبتك)** في كونه على الحق وكذا **(وقاك)** ولو كان كذبا لانكر ذلك عليه وكلاء الامام وشيعته ولما نقلها الكليني واضرابه عنه او لشككوا في الرواية على الاقل ، الا ترىٰ ان شخصاً لو ادعىٰ رسالة من مرجع تقليد كبير جداً تتضمن مسائل حياتية هامة (فكيف بمن اسندها للامام عليه السلام) ثم سكت اصحاب المرجع عنه بل نقل بعضهم (ممن هو دون الكليني بكثير) ذلك عنه لمتعدد من الناس ثم نقلها اتباع المرجع الفقهاء وغيرهم على امتداد الا زمان الا يوجب ذلك عرفاً الاطمينان بالصدور؟ ـــ يدل على وثاقته .

[اما] الطبرسي والكليني فامرهما اشهر من ان يذكر ، **[واما] محمد بن محمد بن عصام الكليني** فهو من مشايخ الصدوق قدّه وقد ترضىٰ عليه في المشيخة في طريقه الى محمد بن يعقوب الكليني « معجم رجال الحديث (ج/١٧) الرقم ١١٧٠٣» .

هذا اضافة الى ان هذه الرواية مجبورة بما يقرب من الشهرة الروائية ـــ و يشترك معها في المناط ـــ عند من يراها **جابرة ـــ لروايتها في الاحتجاج** للطبرسي وكمال

الدّين للصدوق وفي كتاب الغيبة للشيخ بسند صحيح كما رواها الراوندي في الخرائج ومن المتأخرين العلامة المجلسي في البحار والحرّ العاملي في الوسائل والشيخ في المكاسب متلقياً ايّاها بالقبول ــ وآخرون عديدون . . . .

كما انها مجبورة بالشهرة الفتوائية اذ عليها الفتوى والعمل ظاهراً ــ قال الشيخ (لكن المسألة لا تخلو عن اشكال وان كان الحكم به مشهوريا) المكاسب ص ١٥٤ ــ فتأمّل .

وقال الزنجاني (وظاهر الاصحاب الاعتماد على هذا التوقيع وعليه العمل) الجامع في الرجال للشيخ موسى الزنجاني ص ٢٣٢ .

وقد يكون من مؤيدات جلالة اسحاق بن يعقوب رواية الكليني عنه وامره اشهر من ان يذكر ورواية سعد بن عبد الله عنه ايضاً (في كمال الدّين الباب ٤٥ الحديث ٦ : الصدوق عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن اسحاق بن يعقوب ص ٤٨٦) الذي قال فيه النجاشي (سعد بن عبد الله بن ابي خلف الاشعري القمي ابو القاسم شيخ هذه الطائفة وفقيهها ووجهها) وقال فيه الشيخ (سعد بن عبد الله القمي جليل القدر واسع الاخبار كثير التصانيف ثقة) (راجع معجم رجال الحديث ج/٨ ص ٧٤ الرقم ٥٠٤٨) .

وقد استدل الشيخ قدّه في المكاسب بهذه الرواية حيث قال (اما وجوب الرجوع الى الفقيه في الامور المذكورة فيدل عليه مضافاً الى . . . التوقيع المروي في اكمال الدّين وكتاب الغيبة واحتجاج الطبرسي الوارد في جواب مسائل اسحاق بن يعقوب . . .) فقد جعل هذا التوقيع دليلاً لا مؤيداً ، ثمّ لاحظ النسبة بين هذا التوقيع وبين العمومات الظاهرة في اذن الشارع في كل معروف لكل احد وقدمه عليها حكومة فقال (ثم ان النسبة بينهما وان كانت عموماً من وجه الا ان الظاهر حكومة هذا التوقيع عليها وكونها بمنزلة المفسّر . . . وعلى تقدير تسليم التنزل عن ذلك فالمرجع بعد تعارض العمومين . . .) ومن الواضح كون الحكومة والتعارض فرعي الحجية (راجع المكاسب ص ١٥٤ من الطبعة الكبيرة المتداولة) .

ولعل استدلاله به لما ذكرناه كلاً او بعضاً .

كما ان معظم محشى المكاسب سكتوا عن المناقشة في الرواية سنداً، فتأمّل .

وقد يعضد مضمونها برواية احمدبن اسحاق وعبدالعزيزبن المهتدي وعلي بن المسيب الهمداني ــ وستأتي ــ والحسن بن علي بن يقطين وبمقبولة عمربن حنظلة و بسائر الروايات الواردة في هذا الشأن .

وقال في اوثق الوسائل : (وكذا رواه الكشي في رجاله بسند عال صحيح)

الاوثق ص ١٦٣ بحث التمسك بالاخبار في حجية خبر الواحد .

وهذه الوجوه وان كانت لا تخلوعن تأمّل لكن قد يكون في مجموعها الكفاية مورثةً الاطمئنان النوعي بالصدور .

فقه الحديث

ولنبدأ الآن بفقه الحديث ــ مما يرتبط بما نحن بصدده ــ :

أ ــ (الحوادث)

جمع محلّى وهو مفيد للعموم كما حقّق في الاصول والمراد بها ما يرتبط بالشرع منها ، و بعبارة اخرى (الحادثة من حيث الحكم الشرعي) وذلك بقرينة الحكم والموضوع حيث يضيق المحمول (ارجعوا فيها الى رواة حديثنا) دائرة الموضوع كما في قولك (ارجع الى الطبيب في ما يلم بك) حيث يضيق الطبيب ــ وهوجزء المحمول واقعاً ــ دائرة ما يلم بك فيخصصه بالجانب الطبي ، فالرواة هم المرجع في الحادثة من بعدها الشرعي لا انهم المرجع في مسائل الطب والهندسة مثلاً من حيث هي مسائل طبّية او هندسية فهم المرجع في المسألة الطبية من بعدها الشرعي ومن حيث اشتمالها عليه فيكون ذلك من قبيل ضيق فم الركية ويمكن ابقاء الحوادث على اطلاقها الاحوالي واعتبار ضمير (فيها) بما دل من القرينة المقامية راجعاً الى محذوف مضاف للحوادث وربما سيأتي في تفصيل الحديث عن ذلك ان شاء الله

تعالىٰ .

والحوادث جمع حادثة مصدرها الحدوث وهو كون شيء لم يكن وحدث الرأي وقع والحديث الجديد من الاشياء[١] واذا تم ذلك يخرج امثال حكم الشك بين الثالثة والرابعة والتزوج بالغائب عنها زوجها ــ على تفصيل المسألة ــ الا ان يقال ان الخروج لو سلم فـ: ليس لعدم كونها حادثة واقعة بل لمعلومية الحكم[٢] فلو جهل شخص الحكم وحدثت له هذه الحادثة شمله واما الحوادث الواقعة فارجعوا . . .

[الا ان يقال] بالانصراف الى الموضوعات الجديدة الحدوث حيث ان موضوعات الاحكام هي الكليات الطبيعية لا الجزئيات الخارجية فما كان كلية الطبيعي حادثاً (كالبنوك ، والتأمين ، والسفر بالطائرة وشبهها في القصر والاتمام وتصويت النساء في الانتخابات) كان من موضوع هذه الرواية ، اما ما كان كليه الطبيعي ذا مصاديق سابقة (كالشكيات والغائب عنها زوجها ونجاسة ملاقي اطراف الشبهة المحصورة . . . الخ) وورد الحكم سابقاً على كليه وابتلى الشخص بجزئية حدثت له فلا تشمله هذه الرواية للخروج الموضوعي لكون الموضوع في هذه الرواية على ذاك المبنىٰ هو الكلي الطبيعي للحوادث الواقعة وليس حادثاً ، اذ حدوثه يكون بحدوث اوّل فرد . و بعبارة اخرىٰ يكون المراد من **(الحوادث)** ما حدث اصله لا ما حدث فردٌ من افراده ، اضافة الى ما في و قوع هذا الجواب جواباً عن مسائل اشكلت على اسحاق بن يعقوب وليس ما ورد الحكم على كليه وابتلى الشخص بجزئيه من المسائل المشكلة حتى يسألها من الامام (ع) في عداد تلك المسائل .

[وفيه اولاً] : ان كون الموضوع هو الكلي الطبيعي او الفرد والجزئي لا يرتبط بهذا التفريق فيما نحن فيه اذ ذاك النزاع يعود الى ان متعلق التكليف هو الفرد بخصوصياته بمعنى ان الوجوب مثلاً منبسط على الجامع وعلى الخصوصيات او الجامع الموجود في الافراد بمعنىٰ انه هو المطلوب والمشخصات لوازمه ومقارناته وهذا

تابع لتحقق الغرض باي منها .

وبذلك ظهران القول بالكلي الطبيعي لا يستلزم القول بعدم تعلق الحكم بالفرد وعدم اتصافه به بل يستلزم تعلقه بالفرد من حيث الجامع لا من هذا الحيث ومن حيث الخصوصيات فالفرد بوجوده السعي متعلق التكليف لا بحدّه .

واذا اردنا تطبيق ذلك على مانحن فيه نقول ان **(الحوادث الواقعة)** ــ بناء على مسلك الكلي الطبيعي ــ متعلقة للتكليف **(ارجعوا)** بما هي حادثة واقعة لا بما هي مشتملة على مشخصات ولوازم فردية وجودية لكل حادثة كما ان (المرأة) بما هي امرأة موضوع (تجنب النظر اليها) لا بلوازمها الوجودية كالحيز والزمان فلو فرض انفكاكها عنها كان التكليف باقياً لا محالة .

فليس كون متعلق التكاليف الكلي الطبيعي دليلاً على ان المراد من الحوادث ماحدث اصله(٣) كما ليس كون متعلقها الفرد دليلاً على ان المراد منها ماحدث فرده .

وبذلك ظهران التفريق بلا فارق وبلا دليل وانه تخصيص بلا مخصص فينبغي القول بان المراد ما كان اصله حادثاً او ما كان مصداقه حادثاً... الخ ــ فتأمّل .

[وثانياً] ــ ان ذلك يستلزم خروج كافة مايحدث للفرد او للمجتمع او للدولة مما كانت له مصاديق سابقة ورد الحكم على كليها كالحرب والصلح مع دولة معينة والمعاهدات الدولية وان زيداً مبتدع ام لا (كالشلمغاني وابي الخطاب محمد بن ابي زينب الاجدع الذي ادعى النيابة عن الامام الحجة عجّل الله تعالى فرجه الشريف كذباً فخرج التوقيع بلعنه)(٤) وان هذه النظرية بدعة ام لا (كنظرية فرويد في خلقة الانسان ونظرية الولاية المطلقة للفقيه) وانها مطابقة لاصول الاسلام ام لا الى غير ذلك مما يندرج تحت **(واعدّوا)** **(وان جنحوا)** **(وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين)**... الخ .

هذا مع ان كون امثال هذه الامور من الحوادث الواقعة عرفاً بل من اوضح مصاديقها مما لا ينبغي الارتياب فيه .

[ثالثاً]ــ المتبادر عرفاً من الحوادث الافراد لا الاصل ، فكما يطلق على اوّل فرد تحدث بحدوثه الطبيعة حادث ، كذلك يطلق على ثاني فرد حادث والاصح القول بالشمول للاثنين لكونه جمعاً محلّى ولا مخصص .

وبما ذكر يتضح ان الرواية تشمل اموراً ثلاثة :(٥) .

أ ــ ما كان اصله حادثاً .

ب ــ وما كان فرده حادثاً مع الجهل بحكم كليه (كالشاك بين الثلاث والاربع والمصلي تماماً موضع القصر وبالعكس) .

ج ــ وما كان فرده حادثاً مع جهل كونه صغرىٰ ايّة كبرى اي ان الكبريات معلومة والشك في تطبيق الكبرى على الصغرىٰ كما لو حدثت حرب جهل كونها صغرىٰ كبرىٰ « **وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدّين لله** » او كبرىٰ « **وان جنحوا للسلم فاجنح لها** » وكما لو حدث «الجمرك» مثلاً ــ باسلوبه العصري ــ وجهل كونه مندرجاً تحت قاعدة (**الناس مسلطون على اموالهم وانفسهم**) و(**يضع عنهم اصرهم**) او تحت عنوان (**لاضرر**) «باقسامه الثلاثة : لاضرر الدولة والامة والتجار» او تحت قاعدتي (**فارق التجارة**) و(**فارق التضخم**) وقد فصل الحديث عن هذه الاربعة السيد الوالد دام ظله في بعض كتبه ومنها كتاب (من اوّليّات الدوّلة الاسلامية) فليراجع .

ولئن تردد في شمول الرواية للثاني ــ ولو للانصراف او احتماله مثلاً ــ فلا مجال للترد في شمولها للاول والثالث هذا .

والحوادث ــ وهي جمع حادثة ــ تشمل ــ لمكان عمومها ــ ما حدث للفرد وما حدث للنوع (مثال ما حدث للنوع فيما نحن فيه : المعاهدات الدوليّة والحرب وما حدث للفرد : كتوكيله شخصاً في امر ومعاهدته مع شخص) كما تشمل ما يتطلب الرجوع الى راوٍ واحد على سبيل البدل وما يتطلب الرجوع الى مجموعة منهم او الى جميعهم لتوقف معرفة الحكم او القدرة على تنفيذه ــ احياناً ــ على الرجوع لمجموعة منهم او الى جميعهم ــ وسنفصل هذا فيما سيأتي بأذنه تعالىٰ ،

واما ماذكر في الذيل فيرد عليه انه قد يكون السؤال لكي يعيّن الامام(ع) له المرجع العام في كل الامور فاجابه(ع) بكونه راوي الحديث وكونه مشكلاً لايستلزم كون كل بنوده الثلاثة السابقة الذكر مشكلة.

[واما الاشكال] على افادة **(الحوادث)** العموم بـ (ان الجمع المحلّى باللام انما يفيد العموم حيث لاعهد ولم يعلم ان المسئول عنه ايّ شيء عبّر عنه بالحوادث الواقعة فكيف يؤخذ فيها بالعموم ويحتمل ارادة الفروع المتجدّدة كما يحتمل ارادة الحوادث التي هي علائم الظهور وانها ما هي)(٦).

فيرد عليه:

[اولاً]ــ اما احتمال ارادة الحوادث التي هي علائم الظهور وانها ما هي فمدفوع بان ذلك لايناسب التعليل بـ **(فانهم حجتي عليكم)** اذ لامناسبة بين علائم الظهور وبين احتجاج الامام(ع) عليهم اذ الحجة ما يحتج به المولى (او مطلق الشخص) على عبده او غيره فبأي شيء من علائم الظهور يحتج الامام(ع) على أي شيء؟ خاصة اذاكان معنى الحجية المنجزية والمعذرية فذكر علائم الظهور منجزّ او معذّر لأيّ شيء؟(٧) خاصة مع اضافة الحجة لياء المتكلم واسنادها اليه فتأمّل(٨)، هذا اضافة الى انه لامقتضى لعدم الاجابة على السؤال عن علائم الظهور والارجاع الى رواة الحديث بل المقتضي للاجابة موجود ولذا نجده عليه السلام يجيب على ذلك كلما سأل او يتطرق لذلك حتى دون سؤال فراجع رسالته الاولى الى المفيد(٩) ورسالته الثانية له(١٠)وذكره علامات عديدة لابن المهزيار(١١) وموارد اخرى(١٢).

[اضافة] الى بعد هذا الاحتمال من مساق الكلام ومن لحن الحديث خاصة مع فصل هذه القطعة عن **(واما ظهور الفرج فانه الى الله)** بفاصلة **(واما قول من زعم ان الحسين(ع) لم يقتل)** اضافة الى استبعاد التعبير عن علائم الظهور بـ **(الحوادث الواقعة)** مجردة ــ فتأمّل.

واما احتمال ارادة الفروع المتجددة فلو سلم فانه لاينفي ماذكرناه من البند

الاول والثالث ، اذ لانحتاج في اثبات المدعىٰ الى اثبات ولاية الفقيه بل يكفي وجوب الرجوع والاستفتاء في كل موضوع حادث ووجوب الالتزام بالفتوىٰ ، فتأمّل .

[ثانياً]ــ كون السؤال خاصاً لايضر بعموم حكمه عليه السلام وذلك لمكان التعليل حيث ان (**فانهم حجتي عليكم**) تعليل والعلة معممة ومخصصة فلا تختص الحجية بهذا المورد .

ولذا قال في الاوثق (لان عموم العلة يقتضي كونهم حجة مطلقاً سواء كان ذلك في الفتوىٰ ام القضاء ام الرواية فتثبت لهم بذلك الولاية في الامور العامة سيما منصب القضاء والافتاء)ص ١٦٣ .

وقال في مهذب الاحكام (ومقتضى فطرة الانام ان الفقيه الجامع للشرائط بمنزلة الامام(ع) الا ما اختص به المعصوم وذلك يقتضي سعة الولاية الا ما خرج بالدليل كما يقتضيها اطلاق قوله(ع) « فانهم حجتي عليكم ... ») راجع المهذب ج/١ ص ١٢١ ذيل المسألة الثامنة والستين ، وقال في الجواهر في كتاب الزكاة « قلت اطلاق ادلة حكومته خصوصاً رواية النصب التي وردت عن صاحب الامر عجّل الله تعالىٰ فرجه الشريف وروحي له الفداء يصيره من اولي الامر الذين اوجب الله علينا طاعتهم ... الخ »ــ نقلناه عن مهذب الاحكام ج/١ ص ١٢٢ .

وقال في المحاكمة في القضاء ج/١ ص ٤٨ (و يؤيد ذلك قوله(ع) في ذيل الحديث « فانهم حجتي عليكم وانا حجة لله » فلو كانت الحجية مقيدة بالفتوىٰ والقضاء لكان للامام(ع) التنفيذ فيستكشف من ذلك حجية قول الفقيه في جميع شئون الرعية التي يحتاجون فيها الى الرئيس والزعيم فالرواية لاقصور فيها للدلالة على ولاية الفقيه في الجهات العامة بل نقول بنص العبارة : انه لو لم تسبق الشبهة الى الاذهان من بعض الاكابر لكان المتبادر عن الرواية ما قلناه ولفهم ذلك كل من نظر فيها) ومما يوضح ذلك ان العبد لو سأل مولاه (عند مرض ابنه بالسل والبرص ووجع العين) مثلاً (هل اراجع الطبيب الفلاني لعلاج هذه الامراض ؟)

فقال (الامراض الحادثة لابني راجع فيها هذا الطبيب فانه خبير او فان معلوماته واسعة او فانه مدقق متثبت[١٣] او فانه حجة) اترى وجوب او جواز الرجوع مختص بهذه الامراض ام ترىٰ ان التعليل يقتضي وجوب او جواز الرجوع اليه مطلقاً ــ حتى لو كانت اللام للعهد الذكري قطعاً ــ؟ وذلك رغم احتمال ارادته (فانه حجة في خصوص هذه الامراض المعهودة) اذ العقلاء يتمسكون بالاطلاق ههنا، والا لما امكن التمسك بتعليل في غير مورد المعلل له ابداً فلو قال (اكرم علماء هذا البلد لانهم عدول) لم يمكن التمسك بعموم التعليل لوجوب اكرام العدول من علماء سائر البلدان لاحتمال ارادة خصوص هؤلاء العدول المعتضد بسبق خصوص هؤلاء وكذا لو قال (لا تأكل الرمان لانه حامض) فتأمّل والاوضح من هذا ما لو قال بعد سؤال سائل عن اخبارٍ معيّن لزيد (انه حجتي عليك) هذا ومما يؤكد عمومية التعليل وكون راوي الحديث حجته(ع) علينا مطلقاً انه(ع) قرنه بـ(**وانا حجة الله**) على ما في الاحتجاج او (**وانا حجة الله عليكم**) علىٰ ما في غيبة الطوسي ــ او (**وانا حجة الله عليهم**) علىٰ ما في كمال الدّين حيث يستفاد منه ان وزان حجية الفقيه علينا وزان حجية الامام(ع) علينا ــ حسب كتاب الغيبة ــ او وزان حجية الفقيه على العوام وزان حجية الامام(ع) عليه ــ حسب كمال الدّين ــ و يعتضد هذا المضمون بقوله عليه السلام (**الرّاد عليهم كالرّاد علينا والرّاد علينا الرّاد على الله**) وقال في الاوثق : (و يؤكده قوله(ع) وانا حجة الله عليهم لان المنساق منه التنظير في كون الرواة بمنزلته في كل ما يرجع فيه اليه) ص ١٦٣ .

هذا واستفادة العرف عمومية الحجية من هذا الحديث ــ خاصة مع ملاحظة ماذكرناه ــ مما لاينبغي انكاره .

ومما يقوى ماذكرناه انه يستشم من ذكر (**رواة الحديث**) بيان الملاك والسبب في كونهم المرجع وكونهم حجته علينا ، بل قد يقال بدلالته على ذلك عرفاً ، الا ترىٰ ان المولىٰ لو قال لعبده وقد سأله عن حكم مسائل قانونية مثلاً المسائل القانونية

(ارجع فيها الى العارف بالقانون فانه حجتي عليك) الا يستفاد من ذلك حجية قول العارف بالقانون مطلقاً في كافة المسائل القانونية ؟ وهكذا يكون راوي الحديث هو المرجع في كافة مايرتبط بجهة كونه راو ياً للحديث واذا تم ذلك نقول : ان مرجعية راوي الحديث في الحوادث الواقعة ليست لصرف كونه راو ياً للحديث ومن حيث روايته له مجردة عن استنباط واجتهاد لوضوح انه من هذا الحيث لايمكن ان يكون المرجع في الحوادث الواقعة ولا يمكنه معرفة حكمهم عليهم السلام اذ بدون معرفة الناسخ والمنسوخ والحاكم والمحكوم والوارد والمورود عليه والعام والخاص والمطلق والمقيد والمزاحم والمعارض وكافة المرجحات السندية والدلالية والمضمونية لايمكن تمييز الحديث الصحيح من السقيم كما لاتمكن معرفة ان الصغرىٰ مندرجة تحت أية كبرىٰ ... الى سائر الجهات(١٤) .

اذن : راوي الحديث بما هو مجتهد هو المرجع(١٥) ولا فرق في ذلك بين البند الاول والثالث الانف الذكر (اي بين ما كان اصل الفرع حادثاً متجدداً ، و بين ما كان فرده حادثاً شك في اندراجه تحت اية كبرىٰ او وجود مزاحم او معارض له وعدمه) .

وتلخص ان جهة مرجعيته في **(الحوادث)** المذكورة في السؤال هي (كونه راوي الحديث من حيث اجتهاده) وهذه متحققة في ذينك الموردين .

وقد يمكن الاستدلال على عمومه بان حذف المتعلق يفيد العموم و **(حجتي)** محذوفة اذ لم يذكر انه حجتي في الفروع المتجدّدة او في علائم الظهور او غيرهما ، وسبق مورد خاص لايصلح لتقييد عموم التعليل وكما كان حذف المتعلق في **(وانا حجة الله عليهم او عليكم)** مفيداً للعموم كذلك هو مفيد له فيما قرن به وجرىٰ مجراه وسيق بسياقه .

[ثالثاً] ــ اذا قيل بكون الاصل في الالف واللام الجنس والعموم ــ كما لايبعد(١٦) وكما هو المتبادر عرفاً بلا قرينة ــ وشك في وجود امر سابق خاص تكون **(الحوادث الواقعة)** عهدياً ذكرياً له فلا تفيد العموم ، فالجمع باق على

مقتضى الاصل[١٧] و(ال) تكون للجنس لا للعهد خاصة اذا قلنا بكون سبق ذكر امر اعم من كون اللاحق للعهد الذكري كما في (فانه علي يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابداً بالشك) كما سبق تفصيله .

خاصة فيما لو كان السابق مذكوراً في كلام شخص كالسائل واللاحق المحلى بال مذكوراً في كلام آخر (كالمجيب) اذ ليس بالنادر عدول المجيب عن خصوص اسئلته الى ضرب قاعدة كلية بل قد يكون متعارفاً ــ .

[رابعاً] ــ ماذكره الشيخ قدّه لاثبات عمومية الحوادث وعدم تخصيصها بالمسائل الشرعية من (ان وجوب الرجوع في المسائل الشرعية الى العلماء الذي هو من بديهيات الاسلام من السلف الى الخلف مما لم يكن يخفى على مثل اسحاق بن يعقوب حتى يكتبه في عداد مسائل اشكلت عليه بخلاف وجوب الرجوع في المصالح العامة الى رأي واحد ونظره فانه يحتمل ان يكون الامام(ع) قد وكله في غيبته الى شخص او اشخاص من ثقاته في ذلك الزمان)[١٨] .

ونضيف الى كلامه قدّه احتمال ان يكون(ع) قد اعتبر قيوداً جديدة في المرجع في المصالح العامة لاهميتها .

[ولا يرد عليه] ماذكره الكمباني قدّه بقوله (والثالث منها مدفوع بوقوع مثل ذلك عمن هو اجل من اسحاق بن يعقوب بمراتب فهذا احمد بن اسحاق المعدود من الوكلاء والسفراء والابواب فقد سأل ابا الحسن الهادي عليه السلام وقال من اعامل وعمن اخذ وقول من اقبل ؟ فقال العمري ثقتي ...)[١٩] واضاف السيد الحكيم قدّه الى ذلك (ولذا صدر السؤال عن ذلك من جماعة كعبد العزيز بن المهتدي سألت الرضا(ع) فقلت : اني لا القاك في كل وقت فعمن اخذ معالم ديني فقال(ع) خذ عن يونس ابن عبد الرحمن وكعلي بن المسيب الهمداني ...)[٢٠] .

[وذلك] لوضوح الفرق اذ ان مرجعية شخص معيّن امر مجهول وقد كان السؤال عن ذلك وبعبارة اخرى تعين احد الوكلاء المعروفين للرجوع اليه او ترجيحه على غيره كان هو المسؤول عنه[٢١] ولا شك في حسن السؤال عنه اذ قد

يكون جاهلاً بالراجح منهم بل حتى لو كان يرى رجحان احدهم فلا شك في حسن السؤال اذ قد يكون الراجح في نظر الامام(ع) غيره لمعرفته بالخفايا[٢٢] وقد يكون السؤال (ليطمئن قلبه) وقد يكون لتطمئن قلوب الآخرين وقد يكون للتعريف بشخصية المرجع اليه من باب تسائل العارف ليسمع الآخرون وكل هذه الوجوه مصحح للسؤال عن شخص المرجع ولو من اجلاء القدر ولو من مثل احمد بن اسحاق بل مصححية بعضها كاف لبطلان توحيد المسألتين(حيث قال قدّه: مدفوع بوقوع مثل ذلك...) واين هذا من السؤال عن المسائل الشرعية الذي يعد كونه هو راوي الحديث من بديهيات الاسلام؟ واحتمال كون السؤال في التوقيع ايضاً عن مرجعية شخص خاص في المسائل الشرعية مدفوع بعدم وجود مجال له مع نصب الامام(ع) نائباً خاصاً كان هو طريقه(ع) الى الشيعة ومع ارسال اسحاق رسالته الى الامام(ع) عبره، فتأمّل.

[واما ماذكره الكمباني] من (وبالجملة بمثل هذا ونحوه صار وجوب الرجوع الى الرواة الثقات من بديهيات الاسلام)[٢٣].

[ففيه]: ان ذلك كان بديهياً في زمان السؤال وهو زمان الغيبة ـــ بل قد يقال بانه كان بديهياً حتى في زمن الصادقين عليهما السلام ان لم نقل بكونه بديهياً قبل ذلك ـــ فلا يمكن خفائه على اسحاق بن يعقوب حتى يكتبه في عداد مسائل اشكلت عليه، ثم كيف يعلل صحة السؤال عن امر بديهي وعدّه مما اشكل بان هذا الامر كان غير بديهي ثم صار ببركة رواية احمد بن اسحاق واشباهها ـــ من الروايات التي كان اكثرها بل كلها تقريباً قبل زمان سؤال اسحاق بن يعقوب ـــ بديهياً مع سبقها وسبق معلولها عليه؟.

[واما ماذكره الشهيدي] بقوله (بانه من المحتمل قوياً ان يكون اللام في الحوادث للعهد على الحوادث التي سأل اسحاق عن حكمها فافادته للعموم تتبع ارادة العموم منه في السؤال وهي غير معلومة اذ ليست عبارة السؤال بايدينا فلعلها مختصة ببعض الحوادث بان كان السؤال عن حوادث مخصوصة قد تعرض لها في

السؤال)[٢٤] .

[فيرد عليه] ــ اضافة الى ماسبق ــ ان من المستبعد جداً سؤاله عن حوادث مخصوصة كيف وقد اجابه الامام(ع) بجواب عام وارجعه الى رواة الحديث مع انه(ع) قد تطرق قبل هذه الفقرة و بعدها للاجابة عن كل سؤال سؤال طرحه اسحاق سواء كانت اسئلة شخصية (كالسؤال عن العمري وابن مهزيار وابن نعيم... الخ) ــ عن الصلحاء منهم كالعمري وابن نعيم او الطلحاء كالاجدع ــ او الشرعية كالخمس والفقاع او عقائدية كظهور الفرج وقول من زعم ان الحسين(ع) لم يقتل وعلة الغيبة ولم يرجع(ع) الاجابة في شيء من ذلك الى آخرين .

واضافة الى انه عليه السلام لم يرجع في سائر اجوبته على المسائل ــ بمختلف انواعها ــ في سائر الرسائل بل اجاب عن كل واحدة واحدة بالخصوص فراجع مسائل الاسدي والحميري وغيرهما[٢٥] .

فالمرجح انه سأل عن حكم **(الحوادث الواقعة)** لا عن صغرياتها (بان ذكر عدة حوادث معينة سائلاً عن حكمها) فاضرب الامام عن الاجابة عليها الى الجواب عن الكبرىٰ بل قد يكون هذا خلاف الاصل فتأمّل ، وان كان هذا ايضاً غير ضار بكليّه الكبرىٰ وكون اللام للجنس كما فصّلناه .

و يتضح ذلك اكثر بمراجعة مسائل الحميري[٢٦] حيث افتتح كلامه بـ **(فقهاؤنا قالوا انا محتاجون الى اشياء تسأل لنا عنها)** ثم سأل اسئلة خاصة اجابه الامام(ع) على كل واحدة منها .

و يؤيده ضمير الجمع في **(ارجعوا)** حيث قد يستظهر منه ان السؤال كان (الى من نرجع في الحوادث الواقعة) ــ مثلاً ــ اضافة الى مايستظهر من التعليل : انه عليه السلام في مقام اعطاء الضابطة الكلية للموضوع الكلي كما بيّناه .

كما تجري هنا بعض الاجوبة السابقة فليلاحظ كما يجري بعض ماذكرناه هنا هناك .

ومما يؤكد كون السؤال عن المرجع في الحوادث الواقع ككبرى كليّة لا عن وقائع خاصة او عن علائم الظهور مثلاً مثيلات هذه الرواية الشريفة، ومنها: سؤال احمد بن اسحاق حيث سأل ابا الحسن الهادي (ع) (**من اعامل وعمن اخذ وقول من اقبل؟**) فقال (ع) (**العمري ثقتي فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون**) فمن وحدة المضمون يكشف وحدة المسئول عنه وحيث ان سؤاله كان شخصياً هنا وحيث لم تكن غيبة ارجعه الامام لشخص خاص، وحيث كانت الغيبة (وحيث يستظهران السؤال كان نوعياً اي الى من نرجع في الحوادث الواقعة كما سبق وكما يظهر من ارجعوا) اجاب الامام بارجاعهم الى مطلق رواة الحديث.

ومنها: سؤال عبد العزيز بن المهتدي قال: سألت الرضا (ع) فقلت: اني لا القاك في كل وقت فعمن اخذ معالم ديني فقال (ع) (**خذ عن يونس بن عبد الرحمٰن**).

ومنها: سؤال علي بن المسيب الهمداني حيث قال للامام الرضا (ع) (**شقتي بعيدة ولست اصل اليك في كل وقت فممن اخذ معالم ديني؟**) فقال (ع) (**من زكريا بن آدم القمي**)... الى روايات أخرىٰ. حيث نجد ان الارجاع كان اجابة للسؤال عن المرجع وبالوجه الكلي.

ب ــ (الواقعة)

الظاهر انه مفسر لا مخرج اي قيد توضيحي لا احترازي، ولكن قال في لسان العرب: (والواقعة: الداهية، والواقعة: النازلة من صروف الدهر)[٢٧] وقال في مجمع البحرين (الواقعة: النازلة الشديدة)[٢٨].

وكلامه هذا مرجح لما اخترناه سابقاً واشكلنا به على الكمباني قدّه اذ علائم الظهور لا توصف بذلك[٢٩] ــ ولو تم هذا[٣٠] كان شمول (**الحوادث الواقعة**)

للحوادث غير الواقعة (اي غير الخطيرة) بالاولوية اذ لو جاز الرجوع لرواة الحديث في الخطيرة جاز في غيرها بطريق اولى الا ان يقال ان ارجعوا لكونه امراً دال على الوجوب ولا اولوية فيه قطعاً الا ان يقال الاولوية بلحاظ ماتضمنه من الجواز ــ فتأمّل ، كما ان هذا يكون مؤيداً لما ذهب اليه الشيخ قدّه من (ان المراد بالحوادث ظاهراً مطلق الامور التي لابد من الرجوع فيها عرفاً او عقلاً او شرعاً الى الرئيس)[٣١] لا ان المراد بها الفروع المتجددة ــ على مااحتمله الكمباني قدّه[٣٢] وذهب اليه الايرواني قدّه[٣٣].

الا ان يعارض بظهور (**فانهم حجتي**) في التكليف ــ فتأمّل[٣٤].

[وقد يقال]: ــ بناء على ماذكره اللسان والمجمع ــ ان (**الحوادث الواقعة**) ظاهرة في امثال الحرب والمعاهدات الدولية واشباهها لاغير.

[لكن فيه اولاً]: انه يستلزم خروج الحوادث الايجابية وشمول الحوادث السلبية فقط (اذ هي المعبّر عنها بالداهية والنازلة والنازلة الشديدة) فقط الا ان يقال بكونه من باب التغليب او لشدة العناية او يقال بالملاك او بعممية التعليل ــ فتأمّل.

[وثانياً]: ماسبق من تغاير حالتي وقوعها صفة ومستقلة ، ولذا قال في الميزان (والواقعة صفة توصف بها كل حادثة)[٣٥].

والصفة كالموصوف لكونها اسماً مجردة عن الزمان[٣٦] فهي تشمل اذن كل حادثة وقعت او هي واقعة الآن او ستقع ، فالحوادث الواقعة في ثبوت حكم (**ارجعوا**) لها لم يؤخذ فيها الزمان اي انها لابشرط بالنسبة له فالرجوع في ظرف حدوث اية حادثة لازم وان كان ظرف الحدوث لاحقاً لظرف صدور الرواية وذلك واضح.

وجعل الماضي جزء مدلولها ليس اولى من جعل المستقبل جزئه اضافة الى ان (**المشتق**) حقيقة في المتلبس بلحاظ حال التلبس ماضياً كان ام مضارعاً فمهللاً ومكبراً ومستبشراً في (جاء علي(ع) مهللاً ومكبراً) و(ستفتح البلدة مستبشراً)

حقيقة بلحاظ حال المجيء والفتح[٣٧] و(**الحوادث**) متصف بـ (**الواقعة**) حقيقة في ظرف حصولها ماضياً كان ام حالاً ام مستقبلاً كما ان (الحادثة) تصدق على كل حادث في ظرفه ولذا كان كل من (وقعت حادثة كذا) و(ستقع الحادثة الفلانية) حقيقة بلا كلام، وبذلك كله ظهر اندفاع ما نسب الى المحقق العراقي قدّه من (ان لفظة ـ الواقعة ـ تنحل الى ـ التي وقعت ـ فيصبح المعنى هكذا، واما الحوادث التي وقعت فارجعوا فيها وهذه مجهولة)[٣٨].

اضافة الى النقض باسماء الفاعل والمفعول وغيرها المذكورة في الروايات موضوعاً لمحمولات شرعية المستلزم تمامية ما ذكره لعدم دلالتها على ثبوت المحمولات الا لما مضى من الموضوعات لانحلال القاتل مثلاً الى (الذي قتل) السابق على ظرف صدور الرواية وكون الدلالة على ما سيقع بعدم الفصل لا بالدليل اللفظي وهو واضح البطلان هذا.

اضافة الى اننا لو سلمنا ما ذكره فلنا ان نتمم الباقي بالالتزام بعدم الفصل بين كون ظرف وقوع الواقعة ماضياً او مضارعاً والغاء خصوصية الزمان قطعاً ولا قائل بالفصل اصلاً.. اضافة الى عمومية العلة ومعمميتها.

ج ـ (فارجعوا)

الرجوع في كل شيء بحسبه.

ـ وسنوضح هذا في كلمة فيها ـ وخطاب ارجعوا يشمل الموجودين والمعدومين زمن الخطاب باطلاقه او لضرورة الاشتراك في الاحكام.

وهو موجه لمن وقعت الحادثة له او لمن يرتبط به (فالواقعة اي الواقعة لكم او لمن يتعلق بكم كما في الولي وغيره) بالبداهة او لمناسبه الحكم والموضوع ولا معنى لكون من لا ترتبط به الحادثة اطلاقاً مأموراً بالرجوع في حكمها الى راوي الحديث وحينئذٍ فقد تقع لفرد وقد تقع لجمع وقد تقع لدولة وقد تقع لشعب والمخاطب

بـارجعوا هو من وقعت له وشبهه وقد يمثل لذلك بالمرأة الغائب عنها زوجها و بتنازع شخصين او اشخاص وبمعاهدات الدولة و بالحرب والسلم والضرائب والجواز والجنسيةوكافة قوانين الدولة المبتدعة وكذا بظهور البدع او المبتدع او احتمالهما وعامة الفتن ... فليس على غير المبتلى بها ـ ممن لا تشمله عرفاً انه قد حدثت له حادثة وواقعة ـ الرجوع او الارجاع الا من باب ارشاد الجاهل وتنبيه الغافل والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومقدمة الواجب وقد يقال بكون المرشد الامر الناهي ممن وقعت له الحادثة .

[ثم هل يشمل] الخطاب بارجعوا الرواة انفسهم كما لو حدثت حادثة لراوٍ او لرواة يجهلون حكمها اوتنازع راو يان او اكثر في امر ام لا ؟ لا يبعد الشمول للاطلاق او للملاك اذ الرجوع في الاحكام للجهل بها وفي النزاعات لحلها وفي الموضوعات للقيام بالشأن اللائق بها ، كما ان صحة الاحتجاج موجودة هنا ، كما يصدق عليه انه من هذا الحيث (في هذه المسألة الخاصة التي يجهل حكمها مثلاً) غير راوٍ للحديث فعليه ان يرجع لراو يه(٣٩) فتأمل اضافة الى ان السائل حيث كان هو من رواة الاحاديث ـ على الظاهر ـ وحيث شمله ارجعوا امكن الجزم بشمول هذا الخطاب لهم .

ثم هل يشمل هذا الخطاب راوي الحديث المتصدي لامر معيّن كادارة شئون الدولة مثلاً اذا حدثت له حادثة كالحرب والمعاهدة وشبههما وهو يرىٰ ان حكمها كذا ـ كمواجهة فئةٍ الحكومة بحركة مسلحة ودارالامر بين ان يكون الاصلح المقابلة بالمثل والقتل والاغتيال او سجنهم او العفو عنهم ـ احتمالان ، وقد يضعف الاول منهما بان ظاهر الحديث ارجاع فئة الى فئة وجعلهما قسمين فلا يشمل افراد الفئة المرجع اليها كما لو قال ارجعوا الى علماء القانون او الاطباء فانه لا يشمل عالم القانون والطبيب ، اذا كان ذا رأى في المسألة التي حدثت له ولا اقل من الانصراف الا ان يتمسك بما سبق وبما سيأتي فتأمّل .

ولو حدث خلاف ونزاع بينه و بين راوٍ آخر في الاصلح فهل تشملهما الرواية

و يكون مفادها وجوب رجوعهما في هذه الحادثة الى سائر الرواة ؟ احتمالان .

واما شمول الخطاب للامة فيما اذا تنازع راو يان (سواء كانا متصديين معاً للحكم ـ مثلاً ـ او احدهما دون الآخر اومع عدم تصدي كليهما) فغيربعيد بل متعين لكونه صغرىٰ هذه الكبرىٰ وكونه من الحوادث الواقعة عرفاً قطعاً خاصة في شئون الامة والدولة مما يعد من الامور الخطيرة ـ فعلى الامة حينئذ الرجوع الى سائر الرواة في تشخيص الامر والحكمية بينهما وسيأتي هذا باذنه جلّ وعلا ، وقد يستفاد لذلك من روايات تنازع المجتهدين او القاضيين فتأمّل .

د ـ (فيها)

حيث ان ذات الحادثة لا معنىٰ للرجوع فيها الى الفقيه لكونه مستلزماً لطلب الحاصل او لتحصيل الحاصل او لان الكلام سيكون لغواً(٤٠) لذا يكون الرجوع في كل حادثة بحسبها ففيها اي في الشأن اللائق بها ففي النزاع حله وفصل الخصومة وفي الفروع المتجددة حكمها وفي الفتن طريقة مواجهتها وكيفيتها وذلك لان حذف المتعلق مفيد للعموم والمذكور هنا هو متعلق المتعلق وحذفه مفيد للعموم نسبه لحالات متعلق المتعلق كما لوقال (ارجع في الله الىٰ العالم الفلاني ، او اسأل عن الله زيداً العالم اواما النفس فارجع فيها الى الروايات او اما الاسلام اوالدّين الكذائي فارجع فيه الى الكتاب الكذائي) و ببيان آخر ليس الامر دائراً بين مقدّرين احدهما قسيم للآخر حتى يلزم في تقدير خصوص احدهما الترجيح بلا مرجح بل احدهما مقسم للآخر والجنس معلوم تقديره والخصوصية مشكوكة والاصل عدمها(٤١)، اضافة الى ان الفهم العرفي على تقدير الاعم(٤٢) اضافة الى اجراء قاعدة اذا تعذرت الحقيقة فاقرب المجازات هو الاولىٰ والاقرب الى الارجاع في نفس الحادثة الواقعة الارجاع في كافة ما يتعلق بها مما يمكن الارجاع فيه ومما من شأن الراوي الرجوع فيه اليه .

وبذلك يتضح اندفاع ماذكره السيد الحكيم قدّه من ان (وجه عدم المنافاة انه لابد من ارتكاب التقدير على كل حال اذ الحادثة الواقعة لامعنىٰ لايكال نفسها الى الغير لانه تحصيل الحاصل فالمرد اما ايكال حكمها او ايكال الشأن اللازم فيها اليه وتعيّن الثاني غير ظاهر)(٤٣) كما يرد عليه ان تحصيل الحاصل انما يلزم لو اريد من ارجعوا الايجاد وبطلانه بيّن فلا مجال لدعوىٰ لزوم تحصيل الحاصل.

واما اشكال الاصفهاني(٤٤) قدّه فهو وارد على مثل الشيخ قدّه ممن يرى الرجوع في نفس الحوادث الواقعة لراوي الحديث لاعلى ماذكرناه من الرجوع في الشأن اللائق بها اليه (اي في كل مايتعلق بها مما ... الخ كما سبق) اذ علىٰ هذا لا (يلزم سكوت الخبر عن الرجوع الى الرواة في المسائل الشرعية لانه رجوع اليهم في حكم الوقائع لانفسها) لكون حكم الحادثة من شئونها، فلاحظ.

هـ ـ (رواة حديثنا)

هنا امران:

[الاول]: ان الرجوع اليهم يصدق مع كل من الرجوع الى اي واحد منهم، والرجوع الى مجموعهم او المتعدد منهم.

[والثاني]: ان مرجعيتهم قد يكون للهيئة الاجتماعية دخل فيها وقد لايكون، او بعبارة اخرىٰ المرجع قد يكون الفرد لابشرط وقد يكون الجماعة (وهي الفرد بشرط) ـ بحسب مرحلة الثبوت ـ.

[اما الامر الاول]: فهو دليل على جواز الرجوع لاكثرية الفقهاء وتحكيمها اذ لو وجب الكلي وتخير المكلَف بين مصاديقه وكان التخيير بين مصاديقه عقلياً فاذا وجب الرجوع وكانت له مصاديق (منها الرجوع الى هذا ومنها الرجوع الى ذلك ومنها الرجوع للمتعدد ومنها الرجوع للمجموع) ثبت جواز كل منها الا ان يقوم دليل على الاخراج وحرمة البعض ووجوب احدها معيناً(٤٥).

واما صدق الرجوع مع الرجوع للمتعدد او للمجموع فواضح : الا ترى ان المولى لو قال لعبده : ارجع الى الاطباء او المهندسين ورجع الى العديد منهم او الى جميعهم وعمل في مورد الاختلاف برأي اكثريتهم صدق انه راجع الاطباء والمهندسين ورجع اليهم وكيف يصدق على من رجع الى واحد من الفقهاء مثلاً انه قد (رجع الى رواة الحديث) ولايصدق على من رجع اليهم جميعاً ؟ ــ والعرف ببابك ــ وقد فصلنا الحديث حول هذا في موضع آخر من الكتاب .

واما (باع القوم دوابهم) فلخصوصية المورد وللقرينة المقامية لعدم امكان بيع كل منهم كل الدواب عرفاً وشرعاً(٤٦) ولذا لو امكن بيع جميعهم جميع الدواب (بمعنى ان يبيع هذا كلها وذاك كلها وهكذا) صدق باع القوم دوابهم قطعاً وكذا لو امكن بيع الجميع اكثر الدواب ... ولذا نجد صدق (زار القوم العلماء او اكرم القوم الاطباء او اهان القوم الفساق و اطعم المكيّون ضيوفهم) مع زيارة كل واحد من القوم جميع العلماء واكرام كل واحد منهم جميع الاطباء وهكذا كما يصدق مع زيارة كل واحدٍ من القوم واحداً من العلماء وهكذا فعدم صدق العنوان في ذاك المثال انما هو لعدم امكان هذا المصداق ثبوتاً(٤٧) ولو امكن ثبوتاً صدق اثباتاً بلا شك .

[واما الامر الثاني]: فنقول ان هنا صورتين :

الاولى ــ ان يرجع كل الناس او يريدوا الرجوع في الحوادث الواقعة الى راوٍ واحد .

الثانية ــ ان يتعدد من رجع الناس اليه او يريدوا الرجوع للمتعدد .

[اما الصورة الاولى]: فقد يقال بان في ذلك مخالفة لمقتضى الحديث اذ لايصدق **(ارجعوا فيها الى رواة حديثنا)** بل هو رجوع الى احد رواة الحديث واعراض عن سائر الرواة ، فتأمّل .

اذ قد يجاب بان الغرض تحصيل الحجة على الحكم الشرعي في الحادثة الواقعة وهو حاصل بالرجوع الى الواحد ، هذا اضافة الى ان المتفاهم العرفي من ذلك هو

كفاية الواحد كما لو قال المولىٰ (ارجعوا الى الاطباء) فرجعوا الى واحد باجمعهم في جميع الامراض فانهم يعدون ممتثلين عرفاً .

ولكن يرد على الاول: انه لا محرز لحصول الغرض بذاك فقط بلا شرط بل لعل التعدد شرط كما في الذكورة(٤٨) في مرجع التقليد ولا مجال لاجراء الاصل لكون الشك في العنوان والمحصّل ــ فتأمّل .

هذا اضافة الى امكان ان يكون الغرض قائماً بتحصيل الحجة على الحكم الشرعي و بجعل المنصب لرواة الحديث(٤٩) وذلك مجموعاً او جميعاً بشرط الانضمام كما فصل في موضع آخر كما لو قال الموصي ارجعوا الى هؤلاء الخمسة في تنفيذ وصيتي او قال المالك ارجعوا لهؤلاء الثلاثة في بيع الدار ، او قال القيّم : شئون ابني مرتبطة ــ في غيابي ــ باخوىّ(٥٠) هذا اضافة الى ان الغرض فيما لو كانت الحادثة فرعاً متجدداً (اصلاً او لهذا الشخص) هو تحصل الحجة على الحكم الشرعي لا في غير ذلك و بعبارة اخرىٰ لو رجع في حكمها اليه كان لغرض تحصيل الحجة لا فيما لو رجع في سائر شئونها اليه اذ مفادها حينئذٍ الولاية واشباهها وهي مجعولة للكل فلا يحق لاحدهم الانفراد .

هذا اضافة الى ان ذاك الكلام على فرض تماميته تمسك بالعام في الشبهة المصداقية و بعبارة اخرىٰ هذا مصادرة ، اذ كون الغرض تحصيل الحجة على الحكم الشرعي لا يثبت ان الراوي حجة في الحوادث الواقعة وكفاية الرجوع للواحد فرع كونه الحجة لا بشرط ولا دليل عليه كما سبق .

و يرد على الثاني: ان فهم ذلك عرفاً في امثال (ارجعوا الى الاطباء) انما هو للقرينة الخارجية لا لصدق (ارجعوا الى الاطباء) بالرجوع الى واحد ــ والقرينة هي ــ احراز الملاك ومعلومية الغرض اذ يعلم ان تمام الغرض في مثل ذلك يتحقق بالرجوع الى الواحد وان اللازم صرف استرشاد الطبيب لا غير ، ولذا لو احتمل عدم كونه تمام الغرض بان احتمل كون التعدد دخيلاً في تمامية المصلحة والغرض وان الواحد غير وافٍ به(٥١) او احتمل كونه جعلاً للمنصب ايضاً فتنتفي القرينة

الخارجية حينئذٍ فلا مقتضى لصرف اللفظ (ارجعوا الى الاطباء) عن ظاهره وحمله على كفاية الرجوع الى الواحد منهم ولا يصدق عرفاً ذلك ولا يعدون ممتثلين لو لم يرجعوا للآخرين او لمقدار منهم يصدق عليه (الاطباء) هذا.

ولا يستلزم ماذكرناه وجوب الرجوع الى كل الرواة في الحوادث الواقعة بان يجب الرجوع الى كل مجتهد راوٍ للحديث بل الواجب الرجوع الى مقدار من الرواة بحيث يصدق عرفاً انهم قد رجعوا الى رواة الحديث ولا ريب ان الرجوع للمعروفين منهم(٥٢) كافٍ في الصدق بل هو اظهر المصاديق ان لم نقل بانه القدر المتيقن، وفيه تأمّل من جهات، فتأمّل.

[واما الصورة الثانية]: وهي ان يتعدد من يرجع اليه بان ترجع جمهرة الى هذا وجمهرة الى ذاك وهكذا وحينئذٍ يكفي لكل مجموعة ان ترجع في شئونها الخاصة بها للمرجع ولا يكفي رجوع كل مجموعة في الشئون العامة الشاملة لها ولسائر المجموعات الى مرجعها **وذلك لاستلزامه** الضرر والاضرار والهرج والمرج واختلال النظام ان وجب على كل مجموعة العمل برأي مرجعها كما لو رآى احدهم وجوب اقامة العلاقات مع الدولة الكذائية والآخر وجوب هدمها وتخريبها او رآى احدهم وجوب سوق الناس للجبهة ولو جبراً والآخر وجوب كف الناس عنها ولو جبراً **وفي هذا المثال وان لم يلزم** اختلال النظام احياناً لقاهرية احد الرواة(٥٣) **الا ان استلزام** تشريع حجية آرائهم جميعاً ونفوذ كل واحد على مقلديه، ذلك ولو احياناً كافٍ لابطال الملزوم وان **قيل** بعدم الكفاية للاخصية **قلنا:** ان ذلك بضميمة ماذكرناه في الصورة الاولى ــ من مخالفة الرجوع للواحد لمقتضى الحديث وحرمته وليست القاهرية من الادلة! ومن مسوغات مخالفة مقتضى الحديث ــ كافٍ فتدبّر جيداً.

اضافة الى كفاية اثبات المطلب في الجملة، فتأمّل.

اضافة الى ان تشريع وجوب اتباع كل مجموعة لمقلّدها ونفوذ حكمه في حقها بل حتى جواز ذلك **اما ان يقترن** بتشريع جواز قاهرية احدهم لكل من يرجع الى

سائر الرواة **اويقترن** بتحريم ذلك ؟ .

[وعلى الاول]: يلزم تشريع المتناقضين وجعلهما لكونه جعلاً لاحد النقيضين وللزوم الآخر.

توضيحه ان عدم الوجوب لازم لجواز القاهرية (أي عدم وجوب اتباع المجموعة لرأي مقلّدها لازم لجواز قاهرية الآخر لهذه المجموعة على اتباع آرائه) **وفيه تأمّل**.

[اذ اولاً]: عدم الوجوب لازم للقاهرية فعلاً لا لجوازها اذ بها يتحقق الاضطرار لا به.

[وثانياً]: ان التفكيك بين الاحكام الظاهرية مما صرّح كثيربامكانه بل بوقوعه كما في المختلفين اجتهاداً او تقليداً او تشخيصاً للموضوع الخارجي: في انها زوجته ام لا (للاختلاف في عدد الرضعات او للاختلاف في ان العقد عليها تم ام لا والطلاق وقع ام لا وكان الرجل جازماً بوقوع العقد او عدم الطلاق وهي جازمة بالعكس) فله او عليه دفع نفقتها وسائر شئون الزوجية وعليها الامتناع فجواز قاهريته لها لم يستلزم جواز التمكين ولاتناقض بين الحكمين لعدم وحدة المتعلق وفيه تأمّل من وجوه(٥٤).

واذا لم يمكن اثبات الاستحالة ثبوتاً كفىٰ اثبات عدم جواز القاهرية للاصل وللادلة المتعددة علىٰ مافصلناه في محلّه، في ابطال الوجه الاول اذ تكون تلك الادلة قرينة على عدم ارادة الوجه الاول من (**... فارجعوا فيها الى رواة حديثنا**) **فتأمّل**.

[وعلى الثاني]: فالقاهرية محرمة وللكل او على الكل اتباع مرجعه فيلزم تجويز بل ايجاب مايلزم منه الهرج والمرج والاخلال بالنظام وان لم يلزم وقوع ذلك خارجاً دائماً، الاترىٰ قبح ان يأمر الشارع او يجوّز ظلم زيد عمرا وان لم يستطع زيد ذلك ؟ وعلمنا انه لن يقع ابدا ؟، اذ ان قبح وحسن التشريع ليس معلولاً لوقوع الشيء المأمور به او المنهي عنه خارجاً وعدمه **واما الرجوع للواحد** ـــ

فمع قطع النظر عن خروجه عن الفرض ــ فقد سبق ردّه في الصورة الاولىٰ اضافة الى ما ذكرناه مفصلاً حول هذا الشق في مواضع اخرىٰ من الكتاب واما التساقط والرجوع الى الاصل فليس بصحيح ايضاً وقد فصلنا الحديث عنه مبنى و بناء في موضع آخر من الكتاب ونزيد هنا انه ايضاً لا يحل المشكل اذ الاصل ايضاً مختلف فيه فقد يراه البعض التخيير (و ينقسم هؤلاء الى من يأخذ بهذا الطرف ومن يأخذ بذاك الطرف) وآخر البرائة وثالث الاشتغال التطرق لفرع آخر.

ولا يجري هنا ما ربما يذكر في فرع آخر وهو ما لو كان البائع ــ مثلاً ــ مقلداً لمن يقول بصحة المعاطاة او العقد الفارسي والمشترى مقلداً لمن يقول بالبطلان حيث يرى السيد الوالد دام ظله والمرحوم الجد قده وغالب معاصريهما(٥٥) الصحة بالنسبة لمن يرى صحتها لعدم كون التلازم في الصحة والفساد واقعاً ملازماً لتلازمهما ظاهراً واما الخصومة فبدو ية ترتفع بالمراجعة الى الحاكم كسائر الموارد.(٥٦)

اذ ان عدم التلازم تام، اما بالنسبة للخصومة فالفارق ان تلك الامثلة المذكورة واشباهها الاعم الاغلب بل شبه المستغرق فيها عدم وقوع النزاع بين الطرفين اما للجهل بالحكم(٥٧) او للجهل بالموضوع(٥٨) او للغفلة او للامبالاة، يدل على ذلك مراجعة المحاكم من صدر الاسلام حتى الآن فكم تجد متنازعين في اشباه تلك الامثلة ولو وجدت موارد ــ وان كانت عديدة بل وان بلغت الالوف فانها ليست بالغة واحداً بالمأة بل واحداً بالالف من موارد تعامل المختلفين اجتهاداً او تقليداً ومن الواضح ــ على هذا المبنىٰ ــ عدم قبح تجويز الشارع لكل طرف ان يعمل بمقتضى رأيه او رأى مقلّده مما لا يستلزم نزاعاً الا في موارد نادرة بالنسبة لمجموع الموارد وليست الا كالاستثناء في جميع موارد جعل حكم كلي، وجعل الحكومة لفصل الخصومة في تلك الموارد المستثناة، واما جعل حكم يستلزم النزاع في كل موارده ثم ارجاع كل تلك النزاعات الى القضاة فهو لغو اذ كان الاولىٰ الارجاع للقاضي اولاً اذ المآل اليه فجعل عمل كل بمقتضى رأيه ليعمل على طبق رأي

القاضي اخيراً لغو بل قبيح ومستلزم للضرر[٥٩] ولذا لو فرض في جميع موارد اختلاف المجتهدين ووقوع تعامل بين مقلديهما او مقلديهم رجوع المقلدين الى القضاة ـ بسبب عدم الجهل بالحكم والموضوع وعدم الغفلة واللامبالاة فرضاً ـ كان تشريع ان يعمل كل برأي مقلّده ليقع التنازع دوماً و يرجع الى القضاة قبيحاً عقلاً ، فتأمّل .

وفيما نحن فيه: تشريع وجوب عمل كل فئة برأى مرجعها في الشئون العامة من الحوادث الواقعة حيث لم يمكن لما سبق من استلزامه الهرج والمرج والضرر... الخ لا يمكن دفع الاشكال بان ذلك كله مندفع بالمراجعة الى الحاكم لما فصلناه قبل قليل من اللغوية في وجوب ارجاع كل فئة الى مرجعها ليحدث التنازع في اكثر الموارد ان لم نقل في كلها لكون الفقهاء المتنازعين ملتفتين الى الحكم والموضوع عادة ، وليرجعوا بعد ذلك الى القاضي[٦٠] اضافة الى قبح ذلك واضافة الى كون هذا مساوقاً لنفي مرجعية الرواة في الحوادث الواقعة ونفى الولاية اللهم الا ان يقال بان الحوادث الواقعة لشمولها : الشئون العامة والفروع المتجدّدة صغرى وكبرى لا يلزم من استثناء الشئون العامة اللغوية في تشريع رجوع كل لكل بل ولا القبح واما المرجعية فتنحصر ـ بناء على هذا ـ بغير الشئون العامة لاستلزامه فيها هذه المحاذير وفيه تأمّل من وجوه[٦١] هذا .

واما القول الآخر في المسألة (اي في ذلك الفرع) وهو عدم صحة البيع ـ في المثال ـ من البائع ايضاً لتقومه بالطرفين فاللازم ان يكون صحيحاً من الطرفين[٦٢] فلا يمكن جريانه فيما نحن فيه كما لا يخفى .

واما العمل برأي الجميع فواضح عدم امكانه .

واما الاجماع التام فقليل تحققه بل نادر ولو حملت الرواية عليه[٦٣] لزم تخصيص الاكثر فلم يبق الا الرجوع للاكثرية وقد فصلنا في موضع آخر من الكتاب كونها موجبة للاقربية الى الواقع وموافقتها للعقل والنقل ونزيد هنا ان هذا يؤيد بقوله (ع) **«يد الله مع الجماعة»**[٦٤] حيث ان المراد ليس الكل لعدم التحقق الا نادراً جداً

بل الاكثر.

واما الايراد على هذه الرواية واشباهها بان المراد بالجماعة جماعة الحق وكذا سائر الايرادات **فقد** تطرقنا لها في موضع آخر من الكتاب فليراجع واجمال بعض القول هنا ان جماعة الفقهاء واكثريتهم كجماعة الشيعة واكثريتهم وكجماعة اهل الخبرة فيما هم خبراء فيه من مصاديق هذا الحديث عرفاً ولفظاً لمكان الاطلاق لكونه مفرداً محلّى بال اضافة الى مؤيديه الاعتبار له اضافة الى مطابقته مضموناً لرواية خذ بما اشتهر بين اصحابك وغيرها الى غير ذلك.

واما الرجوع للاقلية فترجيح للمرجوح وقد فصل ذلك ايضاً في محله.

و ــ (فانهم)

تعليل لوجوب الرجوع ــ والظاهر من هذا عمومية الحجية لقولهم ولفعلهم وتقريرهم (فيما ثبت كونهما استناداً بل عدم ثبوت كونه معصية كاف)[٦٥] ــ وان قيل بعدم حجية الآخرين من غير المعصوم ــ بل وصفاتهم ايضاً كما سنبيّنه[٦٦] وذلك لان حذف المتعلق مفيد للعموم اذ لم تخصص الحجية بـ (فان قولهم ــ او فان تقريرهم او عملهم) كما ان العرف لا يستفيد تخصيصها بالقول او العمل او غيرهما خاصة مع ملاحظة ماذكرناه في كلمة **(فيها)** اذ قد يكون الرجوع في الشأن اللائق بالحادثة مستلزماً للقول وقد يكون للتصرف والعمل وقد يكون للتقرير.

وظهور الاسناد في انه الى الذات يندفع بملاحظة الخبر **(وهو حجتي)** اذ لا ريب في شموله للقول بل الالتفات الى ان الذات بما هي ذات الراوي ــ مع قطع النظر عن قوله وفعله وتقريره ــ حجة ــ ان صح ذلك ــ قد لا يتأتّى في النظرة الاولى والاصح القول بان المعنى الحقيقي حيث تعذر اذ لا معنى لارادة كون ذوات الفقهاء حجة المعصومين(ع) على الناس وجب الحمل على اقرب المجازات وهو كل

مايتعلق بالفقهاء مما يمكن اعتباره حجة قولاً او فعلاً او تقريراً هذا .

ويمكن التقدير بنحوين الاول (**فان**) قول (**هم**) وفعل (**هم**) وتقرير (**هم**) حجتي عليكم وبعبارة اخرى (**فان**) قول وفعل وتقرير (**هم حجتي عليكم**) الثاني (**فانهم حجتي قولاً وفعلاً وتقريراً ونظراً وفصلاً للخصومة ومطالبة بالخمس وصفة...الخ**) وقد يقال فان ذاتهم حجة باعتبار القول والعمل والتقرير (**وباعتبار الصفات ايضاً**) .

ز ــ (حجتي)

قد يقال الحجية في الاخبار والرأي لافيما عداهما .

[قال الكمباني] (مضافاً الى ان مفاد الحجية صحة الاحتجاج بالشخص اوبالشيء في مقام المؤاخذة على مخالفة ما قامت عليه الحجة[٦٧] فيناسب قيام الدليل على حكم شرعي سواء كان اخبار الراوي او رأى المجتهد ونظره واما مطلق النظر كنظر الفقيه في بيع مال اليتيم فلا معنى لاتصافه بالحجية فان البيع الواقع عن مصلحة بنظره صحيح نافذ لا انه حجة له او لغيره على احد فما في طي كلامه قدّه من انه يناسب الامور التي يكون المرجع فيها هو الرأي والنظر وان كان صحيحاً في الجملة الا انه لادخل له بكل رأي ونظر كما لا يخفى على اهل النظر فتبصّر)[٦٨] .

[وقال الايراوني] (الحجية تكون في تبليغ امر فيختص مدلولها في المقام بتبليغ الاحكام الشرعية ولايشمل التصرفات الشخصية في الاموال والنفوس او تصدي المصالح العامة من الحكومة وفصل الخصومة او اجراء الحدود فان كل ذلك اجنبي عن مفهوم الحجية التي هي من الاحتجاج فان الله تعالى يحتج على العباد ببعث الانبياء والانبياء بنصب الخلفاء والخلفاء باستنابة الفقهاء في تبليغ الاوامر والنواهي والتصرفات ليس من محل الاحتجاج فالتوقيع الشريف اجنبي عن ماهو المدعى ، ومنه يظهر عدم صلاحيته للأستدلال به على نيابة الفقيه في الامور المزبورة

ويختص مدلوله بالفتوىٰ)[٦٩].

وقبل الشروع في بيان مايرد عليهما سنذكر مجموعة من الاحاديث الشريفة التي تدل او تؤيد كون الحجية اعم من ذلك:

قال امير المؤمنين ومولى الموحّدين عليه السلام: « **فياها حسرة على كل ذي غفلة ان يكون عمره عليه حجة وان تؤديه ايامه الى الشقوة** »[٧٠] وقال عليه السلام: « **اما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر** »[٧١] وقال عليه السلام: « **وان اعظم حجتهم لعلىٰ انفسهم... واني لراض بحجة الله عليهم وعلمه فيهم** »[٧٢] وقال عليه السلام: « **والقىٰ اليكم المعذرة واتخذ عليكم الحجة وقدم اليكم بالوعيد** »[٧٣] وقال عليه السلام: « **واعذروا من لا حجة لكم عليه وهو انا** »[٧٤] وقال عليه السلام: « **وارانا من ملكوت قدرته وعجائب مانطقت به آثار حكمته... ما دلّنا باضطرار قيام الحجة له على معرفته فظهرت البدائع التي احدثتها آثار صنعه واعلام حكمته فصار كل ماخلق حجة له ودليلاً عليه وان كان خلقاً صامتاً فحجته بالتدبير ناطقة ودلالته على المبدع قائمة** »[٧٥] وقال عليه السلام: « **وان العالم العامل بغير علمه كالجاهل الحائر الذي لايستفيق من جهله بل الحجة عليه اعظم والحسرة له الزم** »[٧٦] وقال عليه السلام: « **بعث الله رسله بما خصهم به من وحيه وجعلهم حجة له على خلقه** »[٧٧] وقال عليه السلام: « **وانما الناس رجلان متبع شرعه ومبتدع بدعه ليس معه من الله سبحانه برهان سنة ولا ضياء حجة** »[٧٨] وقال عليه السلام: « **فالقرآن امر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه** »[٧٩] وقال عليه السلام: « **وتركّكم اياهم حتى يبدؤكم حجة اخرىٰ لكم عليهم** »[٨٠] وقال عليه السلام: « **ثم انظر في امور عمالك... وتوّخ منهم من اهل التجربة والحياء من اهل البيوتات الصالحة... ثم اسبغ عليهم الارزاق فان ذلك قوّة لهم على استصلاح انفسهم وغنى لهم عن تناول ماتحت ايديهم وحجة عليهم ان خالفوا امرك او ثلموا امانتك** »[٨١] وقال عليه السلام: « **وقد ابتلاني الله بك**

وابتلاك بي فجعل احدنا حجة على الآخر»(٨٢) وقال عليه السلام: **« والفقر يخرس الفطن عن حجته»**(٨٣) وقال عليه السلام: **« ارسله بوجوب الحجج وظهور الفلج»**(٨٤) وقال عليه السلام: **« يا ايها الناس انه لم يكن لله سبحانه حجة في الارض اوكد من نبيّنا محمد صلوات الله عليه وآله»**(٨٥) وقال الصادق عليه السلام: **« ما من عبد الا ولله عليه حجة اما في ذنب اقترفه واما في نعمة قصّر في شكرها»**(٨٦) وقال عليه السلام: **« لكيلا تخلو ارض الله من حجة يكون معه علم يدل على صدق مقالته وجواز عدالته»**(٨٧) وقال عليه السلام: **« لم تخل الارض منذ كانت من حجة عالم يحيى فيها ما يميتون من الحق»**(٨٨) وقال علي عليه السلام: **« اللهم لا بدّ لك من حجج في ارضك حجة بعد حجة... لئلا يتفرق اتباع اوليائك ظاهر غير مطاع او مكتتم خائف يترقب ان غاب عن الناس شخصهم في حال هدنتهم في دولة الباطل فلن يغيب عنهم مبثوث علمهم وآدابهم»**(٨٩) وقال الامام الباقر والصادق والرضا عليهم الصلاة والسلام: **« ان الحجة لا تقوم لله عزّوجل على خلقه الا بامام حي يعرفونه»**(٩٠).

[ويرد على الايرواني]: ان مراده من «الحجية تكون في تبليغ امر»(٩١) ان كان هو ما ذكره الكمباني قدّه فيرد عليه جميع ما سنورده عليه، وان كان مراده غير ذلك فنقول: (**الحجية**) اعم من التبليغ،(٩٢) اذ يتصف بها (**النظر**) ايضاً ــ فيمن اعتبر الشارع نظره نافذاً ــ كالنظر في اموال القصر والغيب والايتام والنظر في اموال الابن والبنت لكون الحجية من الاحتجاج كما ذكره، وكما يحتج الله على العباد ببعث الانبياء يحتج بنظر من له النظر كالامام والاب على مخالفه وممانعه فلو ادىٰ نظر الامام(ع) الى اصلحية زيد من عمرو لقيادة الجيش او لحكومة البصرة كان نظرة حجة وصح الاحتجاج على من خالف ذلك وولىٰ عمرواً مثلاً، كما يتصف بها (**التصرف**) ــ وهو عبارة اخرىٰ عن الفعل ــ ولذا اشتهر ان قول المعصوم وفعله وتقريره حجة ولذا ايضاً يحتج المولىٰ جلّ وعلا بشرب شخص الخمر عليه فشربه حجة عليه وبصلاة وصوم وجهاد آخر على من لم **يصل** ولم يصم ولم يجاهد، كما

يتصف بها (**الحق**) ايضاً اذ يصح الاحتجاج بكون الحق لعلي عليه السلام في الخلافة على غاصبها، وبحق عمروٍ في الارض التي سبق اليها وقام بتحجيرها على من اراد الحيلولة دون تصرفه فيها او حال دون ذلك، كما تتصف بها (**الولاية والقيمومة**) ايضاً، ويتصف بها «**ذات الشيء ووجوده**» ايضاً، واشهد ان علياً حجة الله يعني ان ذاته وقوله وفعله وتقريره وحقه وولايته و... يحتج بها الله كلها على العباد[٩٣] هذا بعض الكلام، وسنذكر بعض التفصيل في ذيل الاشكال على الكمباني قدّه الآتي.

[ويرد على الكمباني]:[٩٤]

ان كون مفاد الحجية هو ذلك لا يقتضي انحصارها في قيام الدليل على حكم شرعي بل تشمل مطلق النظر حتى نظر الفقيه في بيع مال اليتيم[٩٥] لانطباق مفادها عليه اذ يصح الاحتجاج بنظر الفقيه (الذي تشمله كلمة الشيء) في مقام المؤاخذة على مخالفة الآخرين مقتضى هذا النظر وما ادىٰ اليه وما قامت عليه وهو البيع في المثال فلو ادىٰ نظر الفقيه الى بيع مال اليتيم الفلاني لم يحق لاحد مخالفته وممانعته ولو خالفه ومانعه صح احتجاج المولىٰ بنظر الفقيه علىٰ مخالفة زيد مثلاً لبيعه[٩٦] وجازت له عقوبته ان حال دون ذلك وكان متجرياً ان توهم (اي زيد) ان عمله الكذائي حائل.

ولعل منشأ الاشتباه الخلط بين المقتضي والمقتضى اذ الاول موصوف بالحجية لا الثاني وبذلك يظهر ما في قوله (واما مطلق النظر كنظر الفقيه في بيع مال اليتيم فلا معنىٰ لاتصافه بالحجية فان البيع الواقع عن مصلحة بنظره صحيح نافذ لا انه حجة له او لغيره على احد) اذ الحجة هو النظر لا البيع والمدعىٰ كون نظر الفقيه حجة[٩٧] كما ان نظر مسلّم الولاية والقيمومة كالاب حجة فـ (انهم حجتي عليكم) يشمل القول والنظر وغيرهما اي فان قولهم ونظرهم و... حجتي عليكم ــ كما سبق بيان التعميم ــ.

وبذلك ظهران الحجية اعم[٩٨] اذ يحتج برأي الفقيه اصلحية هذا من ذاك

ـبناءاً على حجيته ـ (كاصلحية هذا لمنصب القضاء وهذا لمنصب الوزارة وهذا لقيادة الجيش وهكذا) على مخالفه وممانعه، وكذا يحتج بولايته على مخالف مقتضاها[٩٩] بان له اقامة الحدود مثلاً على من يحول دون ذلك اومن يريد هو اقامتها وبمطالبته الخمس على مانع الاعطاء و بفصله للخصومة على من لم يلتزم به من الطرفين كان قضى بالدار لهذا فلم يسلمها ذاك له فانه محاسب ومخالف لمقتضى الحجة، وكذا يحتج بفعله (كبيعة مال اليتيم) على من يحول دون ترتيب الآثار و بهذا ظهران البيع ايضاً يتصف بالحجية ـ حسب تعريف الكمباني قده ـ اذ يصح الاحتجاج ببيع من له البيع في مقام المؤاخذة على مخالفة ترتيب الآثار الذي اقتضته الحجة، وكذا كافة الاحكام الوضعية تتصف بالحجية ايضاً اذ يحتج بملكه على من تصرف فيه بلا مسوغ، وهكذا.

وكذا يحتج بذات الشخص اوالشيء[١٠٠] فنفس وجود الامام عليه السلام حجة وان لم يتصرف ولم يتكلم اذ نفس وجوده يحتج به على الجائر الحاكم اذ كيف يتولى المنصب مع وجود من له المنصب؟ كما يحتج به على الامة اذ كيف لم تسع الامة لاعطائه حقه؟ وكيف ولّت من ليس اهلاً؟ الا ان يقال بارجاع ماسبق الى الحكم التكليفي فتأمل.

و ببعض ماذكرناه يظهران الاصح تبديل الحكم بالجعل بان يقال (فيناسب قيام الدليل على جعل شرعي)[١٠١] ليشمل جعل الولاية والقيمومة وشبهها الا ان يعد جعلها حكماً شرعياً فتأمّل هذا.

اضافة الى ان ماذكره في (فيناسب)[١٠٢] يستلزم خروج قيام الدليل على اصل من اصول الدّين وعلى مايتعلق بها مع شمول (الحجة) لما دلّ عليها[١٠٣] و يصح الاحتجاج بالعقل في مقام المؤاخذة[١٠٤] على مخالفة ماقامت عليه الحجة (وهي العقل) كوجود الله وكوجوب شكر المنعم وقبح الظلم الا ان يريد من (فيناسب) ذلك بقرينة الصدر، فتأمّل.

وقد يستشكل على تخصيصه مفاد الحجية بصحة الاحتجاج في مقام المؤاخذة

بان الحجة اعم من ذلك اذ تشمل الدليل ولو لم يكن في ذلك المقام ولذا يصح اطلاق الحجة بلا عناية على دليل اقامة شخص على وحدانية الله او عدالته او تجرده او ازليته وابديته او على ان المعاد جسماني او روحاني او على تجسم الاعمال وعدمه بل وكذا على مطلب طبي او فيزيائي او هندسي و يكثر في الاستعمالات ــ في كل العلوم ــ لي عليك حجة قوية او حجته واهية مما لا ربط له بمقام المؤاخذة او لم يخطر ببال المحتج ذلك ابداً[١٠٥] ومما يدل على ذلك ايضاً: ان الحجة تسند الى العبد ايضاً كما تسند الى المولى ــ وهذا معروف في الاصول ــ اذ يحتج العبد على مولاه بالطرق التي نصبها وان خالفت الواقع ومن الواضح كون ذلك في مقام برائة الذمة وتبرئتها لا في مقام المؤاخذة على مخالفة ما قامت عليه الحجة.

ومما يدل على اعمية الحجية من الحكم والولاية والنفوذ وغيرها ان الرسول (ص) لو قال وهو يريد الخروج من المدينة مثلاً (ارجعوا في الحوادث الواقعة الى علي عليه السلام فاني قد جعلته حجة عليكم) الا يدل ذلك عرفاً على كونه بمنزلته وان له عليه السلام ما كان له صلى الله عليه وآله وسلم مما يرتبط بالحوادث وحلها وفصلها وانه نصب من قبله لتولي كافة شئون الحوادث الواقعة ؟ وهذا اضافة الى انه المتفاهم العرفي من كلمة (حجة) تدل عليه القرينة المقامية، وهي موجودة فيما نحن فيه اذ ان الامام الحجة عجّل الله تعالى فرجه الشريف ارجع في غيبته الحوادث الى الرواة وكان السؤال حينها والظاهر كونه سؤالاً عن المرجع فيها حين غيابه هذا. و يستفاد مما ذكرناه هنا حول معنى الحجية في تنقيح ما ذكره الاصوليون لها من المعنى من المنجزية والمعذرية وجعل المماثل وتنزيل ما ليس بعلم منزلته وغيرها وقد نتحدث عن ذلك في مكان آخر باذنه تعالى.

ح ــ (حجتي عليكم)

يمكن الاستدلال بهذه القطعة على حجية رأى اكثرية الفقهاء ووجوب اتباعها

بمثل ما استدللنا به ذيل قطعة (**رواة حديثنا**) مع ادنى تغيير بل قد يكون الاستدلال بهذه اوضح بملاحظة ماذكرناه في معنى الحجية ، ونقول هنا ان المستفاد عرفاً من جعل المنصب لعدة اشخاص [١٠٦] هولزوم العمل بالاكثرية ان تعذر الاجماع خاصة فيما كانت موارد الاجماع فيه قليلة بل نادرة مما يستلزم تقييده بالاجماع خروج الاكثر

واما نفوذ حكم السابق منهم فقد تحدثنا عن ابطالة في موضع آخر ونزيد هنا ان ذلك ايضاً مستلزم للهرج والمرج واختلال النظام والضرر اذ نفوذ حكم عدّة اشخاص في موارد متعددة ــ كل في مورد كان هو السابق فيه مع ما بين الموارد من التأثير والتأثر مستلزم لذلك ومن الواضح ان عدم وجود سياسة عامة للدولة يؤدّي الى اكبر الخلل فمثلاً لو رأى احدهم الجهاد مع دولة ثم حدثت اضطرابات مع دولة أخرىٰ فاتخذ آخر قراره قبل الآخرين بالجهاد معها ايضاً واتخذ ثالث قراره بحظر استيراد السلاح مثلاً من الخارج قبل ان يبت الآخرون فيه واتخذ رابع قراره بتصفية المعارضة الداخلية او بالتسامح معها ــ مما يترك آثاره السلبية والايجابية على القرار الاول او الثاني والثالث فرضاً ــ قبل ان يتخذ الآخرون في ذلك قراراً واتخذ خامس قراره باعطاء الحكم الذاتي لاقلية معيّنة او عدمه مما يؤثر سلباً وايجاباً على الجهاد مع تلك الدولة او على سائر القرارات .

وهكذا ... او قرّر احدهم اقامة علاقات تجارية مع الدول الفلانية وقرّر الآخر امداد الدولة المحاربة لتلك الدولة بالسلاح او قرّر احدهم زيادة انتاج النفط والآخر قطع مضيق معيّن لغرض آخر مستلزم ضمناً عدم القدرة على زيادة انتاجه .

الا ان يقال ان حكم السابق نافذ بجميع لوازمه وملزوماته وملازماته فتأمّل ، اذ ذلك مستلزم لانحصار الولاية ونفوذ التصرفات به تقريباً .

واما في المرافعات فليس نفوذ حكم السابق مستلزماً لتلك المحاذير ونفوذ سائر الاحكام بعده ايضاً هو المستلزم لتلك المحاذير ونفوذ حكم السابق وعدم محل لحكم اللاحق هو ما اقتضته روايات باب الترافع مثل صحيحة ابي خديجة (**... ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته**

قاضياً فتحاكموا اليه)[١٠٧] وصحيحته الاخرى قال : **(بعثني ابو عبد الله عليه السلام الى اصحابنا فقال : قل لهم اياكم اذا وقعت بينكم خصومة او تدارى في شيء من الأخذ والعطاء ان تحاكموا الى احد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضياً...)**[١٠٨] ومقبولة ابن حنظلة **(قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان... قال ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً...)** وتفصيل الكلام في ذلك يذكر في محلّه ان شاء الله تعالى.

ط ـ (وانا حجة الله)

القياس قياس المساواة و ينتج (انهم حجج الله)[١٠٩] ولا يخفى ما في هذا القياس من قوّة التأكيد وشدّة التنزيل ولكن لا يتم هذا على نسخة **(وانا حجة الله عليهم)** الا ان يقال يكون المراد حينئذٍ **(فانهم حجة الله عليهم)** اي انهم حجج على انفسهم وهو بعيد اذ لا يناسب ذلك كونه تعليلاً لـ **(ارجعوا)** اضافة الى بعده جداً عن الفهم العرفي فينبغي الاكتفاء بتشكيل قياس من الشكل الاول ينتج فانهم حجة الله عليهم وهو الامام عليه السلام.

هوامش الفصل الثالث



(١) لسان العرب مادة حدث (ج/٢ ص ١٣١ـــ١٣٣).
(٢) اذ (الحوادث الواقعة) مقيد ارتكازاً بـ (المجهول حكمها) وللغوية لولا التقييدان اريد من فيها (في حكمها).
(٣) اذ يقال واما الحوادث الواقعة: اي واما الكليات الطبيعية الحادث اصلها او الحادث فردها، و يقال على المسلك الآخر: واما الحوادث الواقعة اي واما الافراد (او الكليات الطبيعية بما هي متخصصة بالخصوصيات الفردية) الحادث كليها الطبيعي او الحادث كل واحد منها ـــ فتأمّل.
(٤) كلمة الامام المهدي (ع) ص ٢٣٣.
(٥) فالسؤال تارة يكون عن حكم الموضوع الحادث وتارة عن موضوعية الموضوع.
(٦) حاشية الشيخ محمد حسين الغروي الاصفهاني على المكاسب ص ٢١٤.
(٧) وكذا اذا كان معناها جعل المماثل.
(٨) اذ الحجية اعم من دائرة الانشاء فانشاء المولىٰ حجة في ثبوت التكليف واستحقاق العقاب على المخالفة واخباره حجة في ثبوت المخبربه وليست الحجة اخص من الدليل بل اما مساوية او اعم (الاعمية بناء على الفرق اصطلاحاً بين الاصل والدليل) وليست الحجية صفة علائم الظهور في الرواية بل الحجة صفة رواة الحديث والحجية صفة كلام رواة الحديث فقولهم ان كذا علامة للظهور حجة ودليل فيثبت المؤدىٰ بكلامهم وسيأتي تفصيل الكلام حول معنىٰ ومدى سعة مدلول كلمة الحجية ان شاء الله تعالىٰ.
(٩) كلمة الامام المهدي (ع) ص ١٥٤.
(١٠) نفس المصدر ص ١٦٠.
(١١) نفس المصدر ص ٥٢٠ـــ٥٢٢.
(١٢) منها: المصدر ص ٥٦٤.
(١٣) الا ان يقال: انه لو شك في خبرويته او تثبته في سائر الامراض كان التمسك بهذا الكلام تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية الا ان يجاب: بصحة التمسك باطلاق (فانه خبير... الخ) في اثبات كونه خبيراً في سائر المجالات فتأمّل، اذ قد يقال بعدم كون المولىٰ في مقام البيان من هذه الجهة فتأمّل، وجميع ماذكر يجري في (فانه حجة او فانه حجتي) وفيه مالا يخفىٰ.
(١٤) ولذا ورد في الحديث الشريف (سأل اميرالمؤمنين عليه السلام سائل عن احاديث البدع فقال «ان في ايدي الناس حقاً و باطلاً وصدقاً وكذباً وناسخاً ومنسوخاً وعاماً وخاصاًومحكماً ومتشابهاً وحفظاً وهماً ولقد كذب على رسول الله في عهده...» تحف العقول ص ١٣٦.

(١٥) ولذا ورد في الحديث الشريف : همّة السفهاء الرواية وهمّة العلماء الدراية البحار ج/٢ ص ١٦٠ (نقلاً عن ميزان الحكمة ج/٢ ص ٢٩١) وورد : العلماء تحزنهم الدراية والجهال تحزنهم الرواية ، نفس المصدر ص ١٦١ .
(١٦) وقد تحدثنا في موضع آخر من الكتاب مفصلاً حول كون الاصل في اللام الجنس المفيد للعموم والامر في خصوص الجمع المحلى اوضح .
(١٧) الا ان يقال : ان محتمل القرينية المتصل مسقط للكلام عن الظهور ، فتأمّل .
(١٨) المكاسب ص ١٥٤ وتبعه الآشتياني في بحر الفوائد ص ١٦٢ .
(١٩) حاشية الاصفهاني ص ٢١٤ .
(٢٠) نهج الفقاهة ص ٣٠١ .
(٢١) وهناك احتمال ثالث هو : احتمال السائل وجود شخص آخر مجهول له غير الوكلاء والاصحاب المعروفين ينكشف له بالسؤال ورابع وخامس وسادس هو ماذكرناه بقولنا (ليطمئن قلبه او لتطمئن قلوب الآخرين وقد يكون للتعريف ...) وربما امكن القول باشتراك بعض هذه بين الموردين فتأمل .
(٢٢) وقد يكون الارجح لخصوص هذا ، شخص معيّن .
(٢٣) حاشية الاصفهاني ص ٢١٤ .
(٢٤) هداية الطالب الى اسرار المكاسب للشهيدي ص ٣٣١ شرح ص ١٥٤ .
(٢٥) راجع كلمة الامام المهدي(ع) ص ١٦٣ــ١٩٩ وكذا مايلحقها .
(٢٦) نفس المصدر ص ١٦٧ .
(٢٧) لسان العرب ج/٨ ص ٤٠٣ مادة وقع .
(٢٨) مجمع البحرين مادة وقع ج/٤ ص ٤٠٨ .
(٢٩) قد يقال بكون الامر بالعكس تماماً اذ منها الخسف بالبيداء والصيحة في السماء وخروج السفياني ... الخ .
(٣٠) قد يقال بعدم تمامية ذلك اذ وقوع (الواقعة) صفة لـ(الحوادث) غير افرادها بالذكر فهي ظاهرة ــ بمفردها ــ في الداهية والنازلة ، ولكنها اذ وقعت للحوادث تكون بسعتها ومفسرة لها وقد يؤيد ذلك بالفهم العرفي .
(٣١) المكاسب ص ١٥٤ .
(٣٢) حاشية الكمباني على المكاسب ص ٢١٤ .

(٣٣) حاشية الايرواني على المكاسب ص ١٥٦ .

(٣٤)سيأتي ان شاء الله تعالىٰ وجهه وقد سبق ايضاً ولا يخفى ان المعارضة (على تقدير تسليم ظهور حجتي في التكليف) انما تتم على تقدير كون المراد من ارجعوا فيها ارجاعها بذاتها لراوي الحديث لا ارجاع حكمها ولو في كل الامور الثلاثة التي سبق القول بشمول الرواية لها .

(٣٥)الميزان ج/ ١٩ ص ١١٥ في تفسير سورة الواقعة .

(٣٦)قال في الكفاية (و يؤيد ذلك اتفاق اهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان ومنه الصفات الجارية على الذوات ج ١ ص ٦٧).

(٣٧)قال قدّه في الكفاية (خامسها ان المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس لا حال النطق ضرورة ان مثل كان زيد ضارباً امس او سيكون ضارباً غداً حقيقة اذا كان متلبساً بالضرب في الامس في المثال الاول ومتلبساً به في الغد في الثاني فجرى المشتق حيث كان بلحاظ التلبس وان مضى زمانه في احدهما ولم يأت بعد في الآخر كان حقيقة بلا خلاف ولا ينافيه ... الخ) الكفاية ج/ ١ ص٦٦ .

(٣٨) المحاكمة في القضاء للشيخ الخاقاني قدّه ص ٤٨ .

(٣٩)كما لو قال المولىٰ ـــ المفروض مولويته للمرجَعين وللمُرجَع اليهم ـــ ارجعوا في الامراض الحادثة الى الاطباء او الى اطباء البلدة الكذائية ، شمل ذلك ـــ اطلاقاً او ملاكاً ـــ طبيباً حدثت له حادثة مرضية يجهل حكمها .

(٤٠)اذلامعنى للرجوع في نفس ماهية الحادثة الواقعة او في نفس وجودها الى الراوي للحديث ولذلك التجأ البعض الى تقدير كلمة «حكم» اي في حكمها فالرجوع على هذا تشريعي لاتكويني فلا طلب للحاصل والظاهر عدم مجال لدعوى لزوم طلب الحاصل او تحصيل الحاصل اصلاً .

(٤١)الاان يقال ان الجنس موجود بوجود فصله ومتحد معه والتركيب اتحادي لا انضمامي فلا يجري الاصل في الخصوصية ، فتأمّل .

(٤٢) ولعل لما ذكرنا قال في الاوثق (ان ظاهر الامر بالرجوع في الحوادث الواقعة الى الرواة هو الرجوع اليهم في معرفة حكمها بالاستفتاء او في الحكومة بالقضاء) ص١٦٣ .

(٤٣) نهج الفقاهة ص ٣٠١.

(٤٤) حاشيته على المكاسب ص ٢١٤ س ١٨.

(٤٥)وبماذكرناه يثبت ان المقتضي لجواز الرجوع للاكثرية موجود ، واما المانع وهو الادلة الدالة على

وجوب الرجوع للاعلم ــ مثلاً ــ فقد تحدثنا عنه مفصلاً في موضع آخر من الكتاب فليراجع .
(٤٦) اذ لوتم البيع الاول لغىٰ الثاني والا كان تحصيلاً للحاصل ولو تقارنت البيوع وقلنا بالصحة وقلنا فرضاً بان المؤثر المجموع ــ بمعنى ان يكون كل عقد جزء العلة ــ او قلنا فرضاً ــ وفرض المحال ليس بمحال ــ بكون كل عقد تمام العلة وتواردها جميعاً على معلول واحد ، صدق حينئذٍ (باع القوم دوابهم) قطعاً فعدم صدق المحمول انما هو من باب السالبة بانتفاء الموضوع .
(٤٧) ومثل ذاك المثال : قتل القوم اعدائهم او دوابهم .
(٤٨) وكذا الحياة بل حتى العدالة (لو فرض فاسق صادق اللهجة محتاط في الاجتهاد وانحصار جهة فسقه باستماع الغيبة مثلاً) فتأمّل .
(٤٩) واما اجراء الاصل لنفي كون الغرض زائداً على تحصيل الحجة فهو مثبت فلا يثبت كفاية الواحد للمرجعية اضافة الى الاشكال في المبنىٰ كما ذكرناه في المتن .
(٥٠) وكذا يحتمل كون الغرض قائماً بذلك و بأمر آخر ــ وان لم يكن له دخل في جهة الطريقية والا قربية للواقع في هذه الحادثة الخاصة التي رجع فيها اليه ــ وذلك كايجاد حالة التنافس الموجبة للرقي والازدهار «وفي ذلك فليتنافس المتنافسون» اولم يكن له دخل فيها مطلقاً كصيرورته (اي الرجوع للمتعدد من الفقهاء وكونهم في الحلبة وفي مجرى الامور لا خارجها) سبباً لحفظ الدولة ــ مثلاً ــ او لحفظ الثغر وشبهه حيث ان من الطبيعي ان يكون اسهام من رجع اليه اكبر من اسهام من اعرض عنه هذا ان لم يتخذ هذا الاخير الموقف السلبي ــ وقد فصلنا هذا في موضع آخر من الكتاب اضافة الى كونه مسلماً في علم الاجتماع والنفس ، وقد ورد في الحديث الشريف ، فتأمّل .
(٥١) اواحتمل كونه محققاً لغرض ملزم آخر ــ وان لم يكن له دخل في جهة الطريقية والاقربية للواقع في هذه المسألة او الحادثة الخاصة التي رجع فيها اليه ــ كعدم فرار الاطباء للخارج مثلاً .
(٥٢) كالرجوع الى مراجع التقليد في الشئون العامة .
(٥٣) بل نقول ان الاختلال والضرر لازمان مطلقاً وان لم تبد معالمه في المدى القريب .
(٥٤) منها : ان التفكيك بين الاحكام الظاهرية في القضايا الشخصية مما لايستلزم الهرج والمرج واختلال النظام وضعف شوكه الاسلام والمسلمين ولو فرض استلزامه ذلك احياناً فحله بالرجوع الى القاضي المنصوب لحل وفصل الخصومات واما القضايا النوعية فلا ريب في استلزام جعل رأي كل مرجع نافذاً وتجويز قهر كل مرجع الآخرين عليه ــ على ما فرض في الصورة الاولىٰ ــ لتلك المحاذير ولايقاع النزاع الدائم المستلزم للفشل وذهاب الريح ، وجعل القاضي فاصلا غير نافع

ومستلزم للغوية ذلك التشريع (تشريع نفوذ رأي كل مرجع ... الخ) اذ لا يخلو مورد من اختلاف الاجتهادات فتأمل وسيأتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالىٰ.

(٥٥)منهم آيات الله السيد الخوئي ، والسيد الكلبايكاني ، والسيد الطباطبائي ، والسيد الشريعتمداري ، راجع حاشية العروة ص٨ من الطبعة الثانية لدار الكتب الاسلامية .

(٥٦)الفقه : الاجتهاد والتقليد ص ٢٤٥ــ٢٤٦ بتصرف .

(٥٧)وما اكثر من يجهل اشتراط مقلّده للعربية او اللفظ او البلوغ او غيرها وما اكثر ما يقع التعامل بين من يشترط ومن لا يشترط اجتهاداً او تقليداً خاصة معاطاة وخاصة من الصغار .

(٥٨)كما في الجاهل انها ارتضعت معه احدى عشرة رضعة مثلاً او الجاهل موضوعاً ان هذا المال المعطىٰ له ربا (حيث يرى هو اجتهاداً او تقليداً عدم مصححية الضميمة الحقيرة لاخذ الزائد على القرض) ولم يدر ان هذا المال هو عين ذلك المأخوذ رباً او من اشترى بضاعة كان قد اشتراها البائع سابقاً بالفارسية او بالمعاطاة وان تم العقد بينهما بالعربية او باللفظ او اقرض من يرى صحة الاقراض بزيادة بضميمة واقترض من لا يرى ذلك جاهلاً بان الزيادة ملكه وان له التقاص ــ فتأمل ــ والامثلة كثيرة جداً .

(٥٩)اذ لا يخفىٰ ما فيه من اتلاف الوقت والمال والاعصاب والصفاء والتآخي ... الخ وفي ذلك الضرر والحرج .

(٦٠)اضافة الى الاشكال في نفس كفاية مرجعية القاضي لحل الخلاف اذ يقع الاختلاف فيه وادلة تقديم المدعي غير تامة على ما هو مفصل في محلّه ، او على الاقل غير تامة عند بعض اطراف النزاع كثيراً ما اضافة الى كثرة كون التداعي من الجانبين فتأمّل .

(٦١)منها : ان المحاذير لم تنشأ من دعوى شمول الرواية للحوادث الواقعة مما يرتبط بكل الامة ولا يمكن فيه التفكيك حتى ترتفع بتخصيص الرواية بغيرها بل هي ناشئة من دعوى وجوب رجوع كل جماعة الى مقلّدها في الشئون العامة وهذه الدعوى يلتزم بها الكثير من الفقهاء قطع النظر عن هذه الرواية الشريفة فلو حملت الرواية على ارادة هذا المعنىٰ لزم المحذور دون ما لو حملت على ارادة الرجوع لكل الرواة او لمجموعة منهم (وهي الاكثرية) ــ على ما فصلناه في محلّه ــ او حملت على ارادة الاعم من الرجوع للواحد وللمتعدد حسب اختلاف الموارد من كونه شأناً عاماً او كونه فرعاً فقهياً خاصاً ، فتأمّل .

(٦٢) العروة الوثقىٰ ــ المسألة ٥٥ من باب التقليد .

(٦٣) بان يجب الرجوع اليهم ان اتفقوا اي بان تكون مرجعيتهم مقيدة بالاجماع .

(٦٤) وسائر الروايات التي تفيد هذا المضمون / نهج البلاغة الخطبة ١٢٧ .
(٦٥) فيستدل بفعله او تقريره على عدم اعتباره مالا نعلم حرمته او جوازه او وجوبه مثلاً حراماً .
(٦٦) اي يحتج على سائر الانام باعتبار تحليهم بصفات خاصة .
(٦٧) اوما اقتضته الحجة ــ والمراد واحد ــ فتأمّل .
(٦٨) حاشيته على المكاسب ص ٢١٤ .
(٦٩) حاشية المكاسب للايرواني قدّه ص ١٥٦ .
(٧٠) نهج البلاغة الخطبة / ٦٤ .
(٧١) نفس المصدر الخطبة / ٣ (الشقشقية) .
(٧٢) نفس المصدر الخطبة / ٢٢ .
(٧٣) نهج البلاغة الخطبة / ٨٦ .
(٧٤) نفس المصدر الخطبة / ٨٧ .
(٧٥) نفس المصدر الخطبة / ٩١ (الاشباح) .
(٧٦) نهج البلاغة الخطبة / ١١٠ .
(٧٧) نفس المصدر الخطبة / ١٤٤ (مبعث الرسل) .
(٧٨) نفس المصدر الخطبة / ١٧٦ .
(٧٩) نفس المصدر الخطبة / ١٨٣ .
(٨٠) نفس المصدر الكتاب / ١٤ .
(٨١) نهج البلاغة الكتاب / ٥٣ (عهده لمالك الاشتر) .
(٨٢) نفس المصدر الكتاب / ٥٥ .
(٨٣) نفس المصدر / قصار الحكم / ٣ .
(٨٤) نفس المصدر الخطبة / ١٨٥ .
(٨٥) غرر الحكم .
(٨٦) تنبيه الخواطر ص ٤٠٣ .
(٨٧) الكافي ج / ١ ص ١٦٨ .
(٨٨) البحار ج / ٢٣ ص ٣٧ عن اكمال الدّين .
(٨٩) البحار ج / ٢٣ ص ٥٤ عن الغيبة للنعماني .
(٩٠) البحار ج / ٢٣ ص ٣٠ والاختصاص ص ٢ .

(٩١) اما (فيختص مدلولها في المقام...) فيرد عليه جميع ما سنورده على الكمباني قدّه .
(٩٢) مما يوضح ذلك الحديث الاول والخامس والثالث ــ اذ المراد بحجتهم قتل عثمان ــ والحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر والسادس عشر والسابع عشر .
(٩٣) اضافة الى ان مراده ان كان ان الحجية هي تبليغ امر فليس بعث الانبياء ونصب الخلفاء واستنابة الفقهاء حجة بل مستلزم للحجة اذ الحجة عنده تبليغ الاوامر والنواهي الا ان يريد ان الحجة هو قول النبي (ص) بنصب الخليفة مثلاً وفيه انه خلاف ظاهر كلامه اولاً : وغير صحيح ثانياً : لكون نفس النصب مما يحتج به الله على العباد فالقول حجة على النصب والنصب حجة على العبد فتأمّل .
وان كان مراده ان الحجية او الحجة ما يستلزم تبليغ امر .
ففيه اولاً : ان التبليغ حجة ايضاً .
وثانياً : ان تصدّى الفقيه مستلزم للتبليغ فتأمّل .
(٩٤) لا يخفىٰ انا تطرقنا في طي كلماتنا هنا الى اشكالات بنائية ومبنائية عليه فليدقق .
(٩٥) وحتى نظره بان الاصلح لتولّي هذا المحافظة زيد ولتلك عمرو... وهكذا .
(٩٦) يتضح هذا بملاحظة من له النظر في امر (كالقيم والمتولي وشبههما) فلو اراد الاب بيع مال ابنه او تزويجه ــ بالشروط المقرّرة ــ لم يجز لاحد مخالفته ومنعه لكونه منعاً عما هو حقه وصح احتجاج المولىٰ علىٰ هذا المخالف المانع بان حق النظر للاب فلماذا خالفته ومانعته ولماذا حلت دون البيع والزواج ــ مثلاً ــ وقد ادى اليه نظر الاب ؟ .
(٩٧) وقد علّل قدّس سرّه عدم اتصاف نظر الفقيه بالحجية بان البيع الواقع بنظره لا يوصف بها ! والبيع مسبب والنظر سبب وليس عدم اتصاف الاول بشيء مسبباً لعدم اتصاف الثاني به كما يتصف الخبر بالخبرية ولا يتصف المخبر عنه بها وكما يتصف الدّال على وجوب الصلاة مثلاً بالدليلية ولا يتصف وجوبها بها ــ وهذا واضح ــ .
(٩٨) يوضح الاعمية الحديث الثالث عشر والسادس عشر اذ حجيتها عليهما السلام في كل تلك الجهات و يوضحه اكثر جعله حجة على الامام (ع) وكذا الحديث السادس والثامن والتاسع عشر وكذا الاحاديث الدالة على ان علياً (ع) وسائر المعصومين (ع) حجج الله وسيأتي .
(٩٩) يوضحه احاديث عديدة منها الثالث عشر والسادس عشر والواحد والعشرون وغيرها فتأمّل .
(١٠٠) يوضحه الحديث الثالث عشر والسادس عشر كما يرشد اليه الحديث العشرون لمكان التعليل اذ ان نفس وجود الحجة (ع) حافظ للاولياء عن التفرق ــ كما ان قوله وفعله ايضاً

حـافـظان ــ و يتضح هذا بمراجعة تاريخ العظماء والقادة، ومن أظهر الامثلة له : وفاة النبي (ص) ووفـاة الامام الصادق (ع) حيث تكونت فرقة الاسماعيلية وغيرها ووفاة الامام الكاظم (ع) حيث تكونت الواقفية وغيبة الامام الحجة (عج) وهكذا ، وكذا الحديث الثاني والسادس والعاشر.

(١٠١) وان كان هذا اخص ايضاً من معناها .

(١٠٢) بل وماقبله بناء على عدم تعميمه المخالفة للجوانحية .

(١٠٣) يوضحه الحديث الثامن والعاشر والخامس عشر والسادس عشر والثامن عشر والتاسع عشر وغيرها فتأمّل .

(١٠٤) لا يخفىٰ لزوم تعميم المخالفة للمخالفة الجوانحية ايضاً اذ لاشك في صحة احتجاج المولىٰ جلّ وعلا على عبده بمخالفته مقتضى عقله وعدم تسليمه وجود اله عادل واحد ... الخ ــ ولو كان مراده الاخص ورد عليه هذا الايراد ــ .

(١٠٥) ومما يوضح ماذكرنا الحديث السادس وكذا الثامن اذ حجيتهم له على خلقه مطلقة تشمل ماذكرناه في المتن من مطلق مايتعلق باصول الدّين وفروعه وكذا العاشر اذ حجية القرآن ليست مختصة بآيات الاحكام بل كله حجة : احكاماً واصولاً وقصصاً وآداباً فتأمّل ، وكذا الرابع عشر والسادس عشر وكذا العشرون لمكان التعليل وللذيل ــ وذيل هذا الحديث مؤيد لما ذكرناه في الحديث العاشر ــ وكذا الواحد والعشرون اذ الاحتجاج بالشخص او الشيء في مقام المؤاخذة لا يتوقف على كون الامام حياً ولا على معرفته بل يكفي في صحتها صرف التبليغ وماذلك الا لجهة القيمومة والاشراف والتوجيه وسدّ الثغور قدر المستطاع والولاية لا اقل من الاعمية للكل وهذا دليل ايضاً علىٰ اعمية (الحجية) من الاحكام الشرعية كما سبق ، فتأمّل .

(١٠٦) مع عدم امكان نفوذ قول وتصرف كل منهم لاستلزامه الضرر واختلال النظام وغيرهما كما فصلناه ذيل (رواة احاديثنا) وفي مكان آخر من هذا الكتاب فليراجع ــ بل قد يمكن الاستغناء عن هذه النقطة في الاستدلال ــ .

(١٠٧) الوسائل الباب / ١ من ابواب صفات القاضي .

(١٠٨) نفس المصدر الباب / ١٢ منه .

(١٠٩) لا يخفىٰ ان الانتاج حسب قواعد الشكل الاول ــ سيكون انهم حجة حجةِ الله فيكون قياس المساواة مكملاً .

الفصل الرابع

في الاستدلال بمجموعة من الروايات الشريفةالواردة حول الاستشارة واتباع المشير



ويمكن الاستدلال بمجموعة مستفيضة بل متواترة من الروايات الشريفة الواردة حول الاستشارة واتباع المشير، وسنقتصر هنا على ذكر اربع عشرة منها :

[١] عن ابي عبدالله الجاموراني ، عن الحسن بن علي بن ابي حمزة عن الصندل عن ابن مسكان عن سليمان بن خالد قال : سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : **(استشر العاقل من الرجال الورع ، فانه لا يأمر الّا بخير، وايّاك والخلاف فان مخالفة الورع العاقل مفسدة في الدين والدنيا**[١] .

[٢] وعنه ، عن الحسن بن علي عن سيف بن عميرة عن منصور بن حازم ، عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : **(مشاورة العاقل الناصح رشد ويمن وتوفيق من الله فاذا أشار عليك الناصح العاقل فايّاك والخلاف فان في ذلك العطب)**[٢] .

[٣] وعنه ، عن الحسن بن علي بن ابي حمزة ، عن الحسين بن علي ، عن المعلى بن خنيس قال : قال ابو عبدالله (عليه السلام) : **(ما يمنع احدكم اذا ورد عليه ما لا قبل له به أن يستشير رجلاً عاقلا له دين وورع ، ثم قال أبو عبد الله (ع) أما إنّه إذا فعل ذلك لم يخذله الله بل يرفعه الله ورماه بخير الأمور وأقربها الى الله)**[٣] .

[٤] وعن علي بن أحمد بن موسى عن محمد بن هارون عن عبد الله بن موسى عن عبد العظيم الحسني عن علي بن محمد الهادي عن آبائه عليهم السلام قال : قال امير المؤمنين عليه السلام : **(خاطر بنفسه من استغنى برأيه)**[٤] .

[٥] وعن احمد بن محمد البرقي في (المحاسن) عن جعفر بن محمد الأشعري ،

عن ابن القداح ، عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام قال : (**قيل يا رسول الله ما الحزم ؟ قال : مشاورة ذوي الرأي واتباعهم**) (٥) .

[٦] وعن عدة من اصحابنا عن علي بن اسباط عن عبدالملك بن سلمة ، عن السري بن خالد ، عن أبيعبد الله عليه السلام قال : فيما أوصى به رسول الله (ص) علياً عليه السلام قال : (**لا مظاهرة أوثق من المشاورة ، ولا عقل كالتدبير**) (٦) .

[٧] وعن أبيه ، عن محمد بن سنان ، عن أبي الجارود ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : (**في التوراة أربعة أسطر: من لا يستشر يندم ، والفقر الموت الاكبر ، كما تدين تدان ، ومن ملك استأثر**) (٧) .

[٨] وعن عثمان بن عيسى ، عن سماعة بن مهران ، عن أبيعبد الله عليه السلام قال : (**لن يهلك امرء عن مشورة**) (٨) .

[٩] وعن الامام اميرالمؤمنين عليه السلام : (**من استبدّ برأيه هلك ومن شاور الرجال شاركها في عقولها**) (٩) .

[١٠] وعنه عليه السلام : (**من استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ**) (١٠) .

[١١] وعنه عليه السلام : (**فلا تكفوا عن مقالة بحق او مشورة بعدل ، فاني لست في نفسي بفوق ان اخطىء ولا آمن ذلك من فعلي الّا ان يكفي الله من نفسي ما هو املك به منّي**) (١١) .

[١٢] وعنه عليه السلام : (**لا غنىٰ كالعقل ولا فقر كالجهل ولا ميراث كالادب ولا ظهير كالمشاورة**) (١٢) .

[١٣] وعنه عليه السلام : (**... ولا شرف كالعلم ولا عزّ كالحلم ولا مظاهرة اوثق من المشاورة**) (١٣) .

[١٤] وعنه عليه السلام : (**والاستشارة عين الهداية وقد خاطر من استغنىٰ برأيه**) (١٤) .

[حجية الروايات السابقة]

وهذه الروايات وان كان بعضها ضعيف السند (كما فيما رواه الجاموراني حيث وصفه الشيخ في رجاله بانه ضعيف[١٥] وقال فيه الحلي : ضعفه القميون ، في مذهبه ارتفاع)[١٦] .

وكذا رواية عبد العظيم الحسني الضعيفة بمحمد بن هارون الّا ان بعضها معتبر اولا ــ كما سيأتي تفصيله ـ و بعضهما مذكور في نهج البلاغة وهوحجة[١٧] ، ولو لم نقل بحجيته فتكفينا الشهرة الروائية لهذه الروايات كما بينا في الهامش بل من تعدد هذه الاحاديث وكثرتها وكثرة الكتب المنقولة فيها خاصة مع كون بعضها من امهات الكتب المعتمدة للشيعة وللفقهاء طوال التاريخ كالكافي والفقيه والوسائل ونهج البلاغة وتحف العقول يحصل القطع بصدورها اجمالاً عن المعصوم عليه السلام ، ومما يؤيد ما ذكرناه ، ما ذكره الشيخ رضوان الله تعالىٰ عليه حيث قال : (هذه جملة ما وقفت عليه من الاخبار والمستدل بها للاستصحاب ، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر منها ، فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد)[١٨] ــ هذا رغم ان روايات الاستصحاب التي ذكرها (٥روايات) لاتبلغ ربع روايات الأستشارة وليست مذكورة في كل تلك الامهات من الكتب ...

وكلامه قده علىٰ القاعدة لان الظن النوعي والاطمينان الحاصل من مجموعة اخبار (وان كان الدال منها غير صحيح والصحيح غير دال) اقوىٰ من الظن النوعي الحاصل من خبر واحد صحيح يشهد لذلك العرف والوجدان .. ولا فرق بين الظن المستند الىٰ لفظ واحد او الظن المستند الىٰ عدة الفاظ يكون مجموعها سبباً لـ (الظن النوعي) بالمراد ، لبناء العقلاء علىٰ ذلك ولكون هذا الظن ناشئاً من تعاضد الاحتمالات مستندة الىٰ اللفظ فتندرج في (الظن اللفظي) ولشمول ادلة حجيّة الظواهر للقسمين ــ فتأمّل .

ولاجل ذلك كله نجد الآخوند الخراساني قدس سره يقول في بحث خبر الواحد : (ومن المعلوم عدم انحصار اسباب الوثوق بالصدور بوثاقة الراوي بل هي «اي اسباب الوثوق بالصدور» يكون في الاخبار المدونة في الكتب المعتبرة سيما الكتب الاربعة التي عليها المدار في الاعصار والامصار وما يحذو حذوها في الاعتبار كثيرة جداً ، منها : وجود الخبر في غير واحد من الاصول المعتبرة المتداولة في الاعصار السابقة ومنها : تكرره ولو في اصل واحد بطرق مختلفة واسانيد عديدة معتبرة ، ومنها : وجوده في اصل معروف الانتساب الى من اجمع على تصديقه : كزرارة ونظرائه ، وعلى تصحيح ما يصح عنه : كصفوان بن يحيى واشباهه ، ومنها : كونه مأخوذاً من الكتب التي شاع بين السلف الوثوق بها والأعتماد عليها ولو لم يكن مؤلفوها من الامامية ، الى غير ذلك مما لا يخلو عن اكثرها الكتب التي الفت ليكون مرجعاً للأنام في الاحكام ، و يشهد على ذلك اي على كون العبرة على الوثوق بالصدور مطلقاً انه كان المتعارف بين القدماء ...)[١٩] .

ومن ذلك يظهر اندفاع توهم ان انضمام اللاحجة لا يولد حجة لكون فاقد الشيء غير معطيه واجتماع الفواقد لا يسبب الوجود اذ ان الخبر غير سليم السند او غير تام الدلالة فاقد اذا كان بشرط لا ، وواجد اذا اعتبر بشرط شيء ، ألا ترى الآحاد والأجزاء فاقدة للهيئة الاجتماعية اذا كانت منفصلة و بشرط لا ، وواجدة لها اذا كانت متصلة و بشرط شيء ، فلا يقال كيف تنتج الفواقد ــ وهي الاجزاء ــ الهيئة الاجتماعية او الأثر الخارجي المعين المعلول للمجموع بما هو مجموع ؟

واما ان الخبر بشرط شيء واجد للظهور فلان الظهور اعتبار عقلائي حيث يكون الوضع التعيّني والتعييني وكذا القرائن الحالية والمقالية دالة عليه وكاشفة عنه في مرحلة الاثبات ولا شك ان الظهور ليس بمنحصر في خبر واحد جامع للشرائط بل يشمل أخباراً عديدة متعاضدة متجابرة .. وللمنكر او المتردد ان يراجع العرف والسيرة .

ومن المقرر في محله ان طريقة الشارع في محاوراته التي يقصد بها تفهيم مخاطبيه ليست امراً مخترعاً مغايراً لطريق اهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم . ، ومن الواضح كون الاصل في المحاورات هو التفهيم والتفهم ولا يخرج عنه الا بدليل هذا كبرىٰ ، واما صغرىٰ فلا ينبغي الريب في ان تلك الاحاديث التي ذكرناها حول الاستشارة لم تكن بغير قصد التفهيم وهل يمكن حمل **(فلا تكفوا عن مقالة بحق او مشورة بعدل)** و **(من لا يستشر يندم)** و **(قيل يا رسول الله ما الحزم ؟ قال : مشاورة ذوي الرأي واتباعهم)** علىٰ غير قصد التفهيم ؟ .

ولا بأس بالتطرق الآن لبيان تمامية سند بعض الروايات السابقة فنقول و بالله الاستعانة : **اما الرواية الخامسة** فهي عن احمد بن محمد البرقي عن جعفر بن محمد الاشعري عن ابن القداح وتفصيل بعض القول فيهم :

[احمد بن محمد البرقي] :

قال فيه النجاشي قده : (احمد بن محمد بن خالد بن عبد الرحمن بن محمد بن علي البرقي ابو جعفر اصله كوفي ... وكان ثقة في نفسه يروى عن الضعفاء واعتمد المراسيل[٢٠] ــ واما هذه الرواية فمعتبرة لان من روىٰ عنهم معتمد عليهم كما سيجيء .

وقال ابن داود : (كان ثقة في نفسه يروي عن الضعفاء و يعتمد المراسيل ، صنف كثيراً ، أقول : وذكرته في الضعفاء لطعن الغضائري فيه[٢١] و يقوىٰ [عندي] ثقته مشي احمد بن محمد بن عيسى في جنازته حافياً حاسراً تنصّلاً مما قذفه به)[٢٢] .

وقد عده السيد الخوئي في (المعجم) ممن يثبت بقوله (الحسن والوثاقة) قال عند تعداد ما تثبت به الوثاقة والحسن :

(٢ ــ نص احد الاعلام المتقدمين : ومما تثبت به الوثاقة او الحسن ان ينص علىٰ ذلك احد الاعلام كالبرقي وابن قولويه والكشي والصدوق والمفيد والنجاشي والشيخ واضرابهم وهذا ايضاً لا اشكال فيه وذلك من جهة الشهادة وحجية خبر

الثقة)[٢٣] فقد علل ثبوت الوثاقة بتوثيق البرقي وامثاله ، بـ (**حجية خبر الثقة**) الظاهر منه انه يرىٰ البرقي وابن قولويه : الخ صغرىٰ (**خبر الثقة**) وقال المامقاني في ابواب الهمزة من نتائج التنقيح (٤٩٦ ــ احمدبن محمدبن خالد البرقي : ثقة علىٰ الاقوىٰ)[٢٤] .

ولقد اسهب العلامة المامقاني في الحديث عن البرقي قدهما وتوثيقه فليراجع[٢٥] .

[جعفر بن محمد الاشعري]

واما جعفر بن محمد الاشعري فقد يعد ثقة باعتبار رواية (محمدبن احمدبن يحيىٰ) عنه ،

قال الوحيد ــ قدس سره ــ (روىٰ عنه محمدبن احمد بن يحيىٰ ولم تستثن روايته من رجاله ، وفيه دليل علىٰ ارتضائه وحسن حاله بل مشعر الىٰ وثاقته)[٢٦] .

وقال النجاشي : (وكان محمد ابن الحسن ابن الوليد يستثني من رواية محمد ابن احمد ابن يحيىٰ ماروواه عن محمد بن موسى الهمداني او ماروواه عن رجل او... قال ابو العباس بن نوح : وقد أصاب شيخنا ابو جعفر محمد ابن الحسن ابن الوليد في ذلك كله وتبعه ابو جعفر ابن بابويه على ذلك ...)[٢٧] .

ويمكن عدة ثقة باعتبار رواية (ابراهيم بن هاشم) عنه[٢٨] حيث يحكم بوثاقة جميع مشايخ علي ابن ابراهيم الذي روىٰ عنهم في تفسيره[٢٩] ــ كما سبق ذكر ذلك .

هذا وقد ذكره ابن داود في القسم الاول من رجاله واما المامقاني فقد ذكر في باب الجيم من نتائج التنقيح (١٨٤٦ ــ جعفر بن محمد الاشعري : حسن)[٣٠] .

[ابن القداح]

واما ابن القداح (عبدالله بن ميمون القداح) فقد قال فيه النجاشي : (عبد الله بن ميمون بن الاسود القداح ... كان ثقة له كتب منها ...)[٣١] .

وقال فيه ابن داود الحلي : (... **ممدوح ثقه**)[٣٢] .

وذكره السيد الخوئي في معجمه ودافع عنه فليراجع[٣٣] .

وقال المامقاني قده في ابواب العين من نتائج التنقيح : (٧٠٨٨ عبد الله بن ميمون الاسود القداح : ثقة)[٣٤] وقال في التنقيح : (وقد وثقه في البلغة والمشتركاتين والحاوي وغيرها ... وعلى كل حال فاخراج الرجل من برج الوثاقة الى برج الموثقية بمثل هذه الرواية في قبال شهادة النجاشي وغيرها مما لا يليق بالفاضل المجلسي)[٣٥] .

واما الرواية الثامنة : فهي عن عثمان بن عيسى عن سماعة بن مهران وتفصيل بعض القول فيهما :

[عثمان بن عيسى]

عثمان بن عيسى، ثقة او موثق .. قال العلامة المامقاني قدس الله نفسه الزكيّة : (عثمان بن عيسى ابو عمرو الرواسي العامري الكلابي ... وتنقيح المقال ان المتحصل في الرجل اقوال : احدها ، ان ضعيف ... ثانيها : انه موثق معتمد وهو الذي نص عليه الفاضل المجلسي في الوجيزة وهو ظاهر العلامة في التحرير حيث قال : ورجال السند كلهم ثقات وان كان فيه عثمان بن عيسى وهو واقفي انتهى ، وصاحب الذخيرة بل نسبه المحقق محمد بن صاحب المعالم الى المعروف بين المتأخرين حيث قال : المعروف بين المتأخرين عد الحديث المشتمل عليه موثقاً انتهى . ، وحجة هذا القول ان وقفه لا شك فيه لكن وثاقته تستفاد من امور : فمنها : ما أشار اليه في الذخيرة بقوله : عثمان بن عيسى واقفي الّا انّه نقل الكشي قولاً : بانّه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ، واقروا له بالعلم والفقه ، وصرّح الشيخ في العدة بعمل الاصحاب برواياته على وجه يؤذن بالا تفاق والعلامة ره حسّن طريق الصدوق الى سماعة وفيه عثمان بن عيسى ... وعد بعضهم رواياته من الصحاح بل هو ظاهر المحقق في المعتبر... ومنها : ان الاجلة الثقات قد اكثروا من الرواية عنه كما سنعددهم عند الكلام في التمييز ولو لم يكن موثقاً معتمداً لما اكثروا من الرواية عنه ، ومنها : انا لم نقف على احد من فقهائنا

السابقين تأمّلَ في رواية من رواياته في موضع من المواضع بسببه ...

ومنها : ... ان رواياته مقبولة بل مفتىٰ بها وان اهل الرجال ربما ينقلون عنه و يعتمدون عليه كما مر في اسامة بن حفص وغيره ... ثالثها : انه ثقة ... وقد تلخص مما ذكرنا كله ان الاظهر كون حديث الرجل من الموثق كالصحيح لأنّ رجوعه عن الوقف وتوبته لا ينبغي التأمل فيه ...)(٣٦) .

وقال السيد الخوئي في المعجم (... ولكنه مع ذلك كان ثقة بشهادة ابن قولويه والشيخ وعلي بن ابراهيم وابن شهرآشوب المؤيدة بدعوىٰ بعضهم انه من اصحاب الاجماع)(٣٧) .

[سماعة بن مهران]

وامّا سماعة بن مهران فهو ثقة ايضاً ، قال العلامة المامقاني في ابواب السين من نتائج التنقيح :

(٥٢٧١ ــ سماعة بن مهران بن عبد الله الحضرمي : ثقة علىٰ الأقوىٰ)(٣٨) .

وقال النجاشي قده : (سماعة بن مهران بن عبد الله الحضرمي ... روىٰ عن ابي عبد الله وابي الحسن عليهما السلام ومات بالمدينة ، ثقةٌ ثقةٌ ...)(٣٩)

وقال في التنقيح : (... ثم اعلم ان الذي يظهر من مجموع كلماتهم ان في سماعة قولين : احدهما : انه واقفي ... ثانيهما : انه اثنىٰ عشري ثقه ، وهو ظاهر النجاشي حيث وثقه مكرراً ولم يتعرض لوقفه مع ماعلم من طريقته من عدم الاقتصار علىٰ توثيق من هو واقفي او فطحي او نحوهما بل يصرح بالانحراف والوثاقة جميعاً ... اما وثاقته فلشهادة النجاشي بها المؤيدة بتوثيق جمع ممن سلّم وقفه كالعلامة في الخلاصة والمحقق في المعتبر والفاضل المجلسي في الوجيزة والمحقق البحراني في البلغة والطريحي والكاظمي في المشتركاتين وغيرهم(٤٠) ثم تطرق لاثبات كونه امامياً بوجوه ومؤيّدات عديدة لم نذكرها لطولها فليراجع ، ثم قال : (فالحق الحقيق بالاتباع وثاقة الرجل وعدم وقفه)(٤١) .

وقال في المعجم : (... بقي الكلام في امرين : الاول : لا اشكال في وثاقة

سمـاعةبن مهران وحجية روايته بناء علىٰ ما هو الصحيح من حجية خبر الثقة وان لم يكن عادلاً واما بناء علىٰ اختصاص الحجية بخبر العادل فربما يتوهم عدم حجية روايتـه مـن جهة وقفه ولذلك ذكره العلامة وابن داود في القسم الثاني ... وظاهر الـنجـاشي مـن تكرير كلمة ثقة وعدم التعرض لوقفه ، عدم وقفه ، وهذا هو الظاهر فـان سـمـاعـة مـن اجـل الرواة ومعاريفهم فلو كان واقفياً لشاع وذاع ، كيف ولم يتعرض لوقفه البرقي والكشي وابن الغضايري ولم ينسب القول به الىٰ غير الصدوق قدس سره و يؤيد عدم وقفه ...)(٤٢) .



الاستدلال بالروايات السابقة

وتقريب الاستدلال بهذه الروايات :

[اما على القول بانها ارشادية] ـــ كما هو الظاهر منها كقوله : قيل يا رسول الله ما الحزم ؟ قال : مشاورة ذوي الرأي واتباعهم وقوله عليه السلام : من استبد برأيه هلك ، ومن شاور الرجال شاركها في عقولها . ، وقوله عليه السلام : واياك والخلاف فان مخالفة الورع العاقل مفسدة في الدين والدنيا ـــ فتأمل(٤٣) فواضح اذ يكون التمسك حينئذٍ بحكم العقل المرشد اليه بهذه الروايات فلا يضر حينئذٍ ضعف سندها ، اذ ليس الاستدلال بها بل بقسيمها ومن البديهي حكم العقل بمضمون هذه الروايات .

[واما ان قلنا بكونها مولوية] ـــ وكون بعض تلك الجمل انشائية بصيغة الاخبار ـــ فنقول :

[اولاً] : ليس كل الروايات ضعيفة بل فيها المعتبر سنداً ـــ كما مر وكما يظهر للمتتبع في سائر الأخبار .

[وثانياً] : لو فرض ضعف الكل (كل بانفراده) كانت كثرتها وتعددها وشهرتها شهرة عظيمة روائية موجبة للأطمئنان (ان لم نقل للقطع) بصدورها ولو بنحو التواتر الاجمالي او تواتر المضمون .

[وثالثاً] : سلمنا لكن نقول : ان استدلالنا حينئذٍ بحكم العقل المستقل بكون الاستشارة حسنة وان المستشير اقل وقوعاً في الخطأ من غيره ، و يكون ذكر

الروايات حينئذٍ للتأييد ولجلاء الحكم العقلي اكثر فاكثر.

اما تقرير الاستدلال بها فمن وجوه:

الوجه الاوّل:

لو لزم الاخذ برأي المشير العاقل الناصح والّا لزم العطب ومفسدة الدين والدنيا والهلاك ــ كما ورد في الروايات[٤٤] ــ لزم الاخذ برأي المشيرين المتعددين (وهم الاكثرية) بالاولوية اذ ان احتمال العطب والمفسدة في رأي الناصح المشير الواحد اكبر من احتماله في رأي عدة ناصحين ممن اشاروا بشيء ــ فعلىٰ عامة الشعب الالتزام برأي اكثرية شورىٰ الفقهاء.

[لا يقال]: انها لاتشمل صورة تعارض المستشارين[٤٥] حتىٰ يقدم رأي الاكثرية على الاقلية؟

[اذ يقال]: الروايات السابقة وغيرها تنقسم الىٰ اربع طوائف:

الطائفة الاولىٰ: ما ارشد فيه اوامر فيه باستشارة رجل عاقل كالرواية الثالثة.

الطائفة الثانية: ما امر فيه باستشارة العاقل الناصح او الورع كالاولىٰ والثانية.

الطائفة الثالثة: ما ارشد فيه اوامر فيه باستشارة ذوي الرأي والرجال كالرواية الخامسة والتاسعة.

الطائفة الرابعة: ما حذف فيه المتعلق كالرابعة والسادسة والسابعة والثامنة والحادية عشرة ومابعدها،

ففي الطائفة الاولىٰ وهي ما كان المتعلق منكراً فاستشارته وان كانت لا بشرط بالنسبة للاكثر الّا ان صورة التعارض خارجة موضوعاً عنها فتأمل.

وفي الطائفة الثانية وهي ما كان المتعلق مفرداً محلىٰ بأل فان كانت اللام للجنس (كما هوالاصل فيها) فتشمل استشارة الواحد والمتعدد، فان قلنا بشمول ادلة الحجية وشبهها للمتعارضين فاما ان نقول بالتخيير في صورة التكافؤ والترجيح

في صورة التراجح ونقول بكون الاكثرية من المرجحات كما فصلنا الحديث عن ذلك في موضع آخر، واما ان نقول بغير ذلك ، فعلى الاول يمكن الاستدلال بهذه الروايات ، وعلى الثاني لا ، وكذا لو قلنا بعدم شمول ادلة الحجية للمتعارضين ولا يلزم من عدم شمول الطائفة الثانية لهما استثناء الاكثر كما لا يخفى (كما لزم من عدم شمول الطائفة الثالثة) فلا يكون ذلك دليلاً على عدم امكان القول بعدم الشمول .

وكذا الكلام بعينه جار في الطائفة الرابعة وهي ما حذف فيه متعلق المشورة اي المستشار.

تنبيه : لا يخفى ان حديث التعارض جارٍ في ما امر فيه بالاستشارة والاتباع وفي غيره بناء على العينيّة او التلازم والّا فلا معنى للتعارض اطلاقاً .

واما الطائفة الثالثة: وهي ما كان المتعلق جمعاً محلّى بأل فتفصيل الكلام فيها انه امّا على المولوية فلا ينبغي الريب في شمولها ، لها ، لاطلاقها ، مثل : رواية ابن القداح السابقة (**قال : مشاورة ذوي الرأي وأتباعهم**) ورواية سماعة : (**لن يهلك امرء عن مشورة**) اذ ان من الواضح ان ذوي الرأي يكونون عادة مختلفي الرأي وقلما اتفقوا على رأي ، فحمل هذه الروايات على صورة الاتفاق حمل على فرد نادر[٤٦] فلا مناص من ارجاع الضمير في (**واتباعهم**) الى الاكثرية ، كما ان من الواضح ان اتباع رأي الاكثرية اقرب الى « **الظهيرية** » من اتباع رأي الأقلية (**ولا ظهير كالمشاورة**) ــ فتأمل .

ومن هنا ظهر اننا حتى لو قلنا ــ في بحث تعارض الخبرين مثلا ــ بعدم شمول ادلة حجية خبر الواحد للخبرين المتعارضين ــ مما يستلزم تساقطهما ــ ، لا مناص لنا من القول هنا ــ في الطائفة الثالثة ــ بشمول ادلة حسن الشورى لما تعارضت فيه الآراء[٤٧] والّا لزم حملها على الفرد النادر.

اللّهم الّا ان تخصص هذه الروايات[٤٨] بما لو استشار فرداً واحداً وهو خلاف الظاهر بل لا وجه له في بعضها اصلاً .

واما علىٰ الارشادية : فالعقل لايرىٰ بدأً من اتباع رأي اكثرية المستشارين عند دوران الامر بين اتباع الاقلية والاكثرية .

الوجه الثاني (٤٩) :

اذا كان في اتباع رأي المشير الناصح (اقربية للواقع) سواء في الشئون الدينية او الدنيوية حيث قال(ع) : (**فانه لايأمر الاّ بخير**) وقال : (**بل يرفعه الله ورماه بخير الامور واقربها الىٰ الله**) وقال : (**مشاورة العاقل الناصح رشد ويمن وتوفيق من الله**) واذا كان في مخالفته الأبعديّة عن الواقع بل (**مفسدة الدين والدنيا**) و(**فان في ذلك العطب**) فماذا ترىٰ في اتباع عدة مشيرين ناصحين ؟ وفي مخالفة مجموعة منهم ؟ وامّا في صورة تخالف النصائح وتناقض آراء المشيرين فاتباع رأي اكثرية الناصحين هو المحتم كما سنفصله بعد صفحات عند التطرق للمقبولة والمرفوعة والتوقيع المبارك ونزيد هنا ان السّر في كون اتباع الناصح المشير رشداً ويمناً وخيراً واقرب الىٰ الله هو انه يرىٰ مالايراه المستشير كما ورد عنه عليه السلام : (**من استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ**) ولذا ورد : (**اعقل الناس من جمع عقول الناس الىٰ عقله**) ـــ اذ ان كل عقل يرىٰ جهة و يقترح اقتراحاً فيكون باجتماعها التكامل ـــ وقد نقل عنه عليه السلام : (**والعقل حفظ التجارب**) (٥٠) ومن الواضح ان العقول المتعددة لها تجارب تفوق تجارب احداها ، وعنه عليه السلام : (**ومن شاور الرجال شاركها في عقولها**) (٥١) واذا كان لذلك ، الامر باتباع الناصح الواحد ، ففيما تعدد الناصحون المشيرون وتخالفت آرائهم وكانت الاكثرية علىٰ رأي معين كان اللازم اتباعها للمناط المذكور ـــ فتأمّل .

[**واما**] سائر الروايات فدلالتها علىٰ المدعىٰ تامة ايضاًفقوله عليه السلام : (**من لايستشر يندم**) وقوله(ع) : (**لن يهلك امرء عن مشورة**) وقوله(ع) : (**من استبد برأيه هلك**) وقوله(ع) : (**من استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ**) وتعليله عليه السلام قوله : (**فلا تكفوا عن مقالة بحق اومشورة بعدل**) بقوله :

(فاني لست في نفسي بفوق ان اخطىء) مما يعني ان المقالة بالحق والمشورة بالعدل تقي من الخطأ وقوله(ع) : **(الاستشارة عين الهداية وقد خاطر من استغنىٰ برأيه)** وقوله(ص) في جواب ما الحزم؟ **(مشاورة ذوي الرأي واتباعهم)** .. هذه الاقوال كلها دالة علىٰ ان «الانفراد بالرأي» ورأي الشخص بذاته ابعد عن الصواب وموجب للوقوع في الخطأ بل موجب للهلاك والندم اما **(الاستشارة)** فهي **(عين الهداية)** ومن الواضح ان حمل هذه الرواية واشباهها علىٰ صورة اتفاق المشيرين ــ فيما من شأنه استشارة عدة كما في الخطيرة او حتّى فيما ليس من شأنه الاستشارة من عديدين وكفاية الاستشارة من واحد عرفاً ــ كما في شراء دار مثلاً ــ ومع ذلك استشار من عدة احتياطاً وتثبتاً ــ خلاف الظاهر لكونه تخصيصاً بلا دليل ، بل انه تخصيص الاكثر كما لا يخفىٰ وهو قبيح علىٰ الحكيم اذ الغالب اختلاف المشيرين بل قد يقال بانه حمل علىٰ فرد نادر ــ كما سبق ــ فتأمل .

وكذا حملها واشباهها علىٰ صورة استشارة واحد فقط بان يكون معنىٰ الرواية **(الاستشارة من واحد عين الهداية)** اما الاستشارة من عدة فليس عينها ؟ وكذا **(لن يهلك امرء عن مشورة من واحد)** ولكنه يهلك عن استشارة المتعدد ؟ وكذا **(من استقبل وجوه الآراء التي يذكرها شخص واحد عرف مواقع الخطأ)** اما من استقبل وجوه الآراء لمتعددين فلا ؟ ــ فخلاف الظاهر جداً .

الاعتراض بعدم دلالتها على لزوم الاتباع

[واما الاعتراض] علىٰ الاستدلال بهذه الروايات علىٰ لزوم الاخذ برأي الاكثرية ، بانها تدل على ان الاستشارة توجب معرفة جهات الخطأ والخلل ومعرفة الطريقة الأفضل وان تقليب وجوه الآراء يوجب الحفظ عن الهلاك ولا تدل علىٰ لزوم الاخذ برأي اكثرية المشيرين وان كان ما توصل اليه بعد الاستشارة وبعد تقليب وجوه الآراء مخالفاً لرأي الاكثرية ؟ ولذا قال عليه السلام : **(من استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ)** فصرف تحري آراء الآخرين يوجب معرفة مواقع

الخطأ و يسبب البعد عن الهلاك لا استقبال الآراء واتباع اكثريتها ؟

فيرد عليه : ــ اضافة الىٰ ما سبق في مكان آخر ــ :

[اولاً] : ان الرسول (ص) اعتبر (الحزم) «وهو يعني ضبط الامر واتقانه واحكامه مما يستلزم طبيعياً قلّة الخطأ والاشتباه فيه» في (**مشاورة ذوي الرأي واتباعهم**) لا في صرف المشاورة . ، فالمشاروة والاتباع اقرب للواقع ولضبط الامر من المشاورة وحدها وان كانت الاخيرة اقرب للواقع من الانفراد بالرأي ، وكذلك في روايات اخرىٰ ذكرنا بعضها هنا و بعضها في موضع آخر .

[لا يقال] : النسبة بين رواية الحزم واشباهها(٥٢) ورواية (**من استقبل**) واشباهها(٥٣) نسبة المطلق والمقيد وحيث انهما مثبتان فلا تقيد رواية (**من استقبل**) برواية الحزم ؟ فالنتيجة هي التخيير وكون المقيد هو الفرد الافضل لا المتعين ؟ .

[اذ يقال] : كلما كان (**العنوان**) او (**الغاية**) معينة ، وذكر في مكان «**محصلّ**» لذلك العنوان او لتلك الغاية وفي مكان آخر ذكر «محصل أخص ، لزم ايجاد المحصل الاخص ، الا ترىٰ ان (الصلاة) عنوان معين فلو اقتصر في حديث علىٰ ذكر بعض شرائطها (كالطهارة والاستقبال) وذكر في آخر الشرائط مع اضافة (كالستر والاستقرار) كان اللازم الاتيان بجميع القيود لاحراز العنوان ؟ ولاحراز الغاية (المقربيّة لله تعالىٰ) ؟ او (النور الخاص) ؟ ــ فتأمل .

وفيما نحن فيه (**الغاية**) هي «معرفة مواقع الخطأ وعدم الهلاك» وقد ذكر في رواية «**من استقبل**» قيد واحد وفي رواية الحزم قيدان او مقومان لمعرفة الخطأ وعدم الهلاك ، وانما لا يكون المقيد المثبت مقيداً للمطلق المثبت ، اذا لم يكن هناك «**عنوان**» تعلق به الامر او غاية صرح بها الامر ، بل كان المطلق بنفسه متعلق الامر والنهي وكذا المقيد كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة .

الا ان يقال ببناء المسئلة علىٰ مبحث استفادة تعدد الغرض و وحدته فليلاحظ .

و يؤيد ما ذكرناه تصريحه عليه السلام بـ (**فاذا اشار عليك الناصح العاقل**

فاياك والخلاف فان في ذلك العطب) و بـ **(واياك والخلاف فان مخالفة الورع العاقل مفسدة في الدين والدنيا) .**

[ثانياً] : ان الامر بـ (الاستشارة) عرفاً ، امر باتباع اكثرية رأي المشيرين ، ولو انكر هذا علىٰ اطلاقه فلا مجال لانكاره فيما لو كان المأمور بالاستشارة عامياً غير قادر علىٰ التشخيص والمحاكمة بين مختلف الاقوال وادلتها ــ وسيأتي ما يوضح ذلك ــ الا ترىٰ ان المولىٰ لو امر عبده باستشارة خمسة من الاشخاص فيما ألم به من الامور والدواهي كان عليه اتباع رأي اكثريتهم عند التعارض فيما لولم يجعل المولىٰ الترجيح مع احدهم ؟ والذي يدل علىٰ كون الامر بالاستشارة امراً باتباع الاكثرية عرفاً قوله عليه السلام : **(من استبد برأيه هلك ومن شاور الرجال شاركها في عقولها)** حيث جعل (ع) **(ومن شاور)** عدلاً وقسيماً ومقابلاً لـ **(من استبد)** ومن الواضح ان المستبد يطلق علىٰ من لم يستشر اصلاً كما يطلق علىٰ من استشار وخالف رأي الاكثرية ، فتكون الاستشارة لو لم نقل بكونها حقيقة في اتباع رأي الاكثرية ، مجازاً فيه ، بقرينة المقابلة و بقرينة الفهم العرفي ــ فتأمل .

[ثالثاً] : سلمنا .. لكن نقول :

ان هناك فرقاً بين ما كان المستشير من اهل الخبرة وما لم يكن ، فان كان من اهل الخبرة كان بمقدرته تقليب وجوه الآراء وتقييم وجهات النظر المختلفة والنظر في ادلتها وشواهدها وتمحيصها فيحصل له «الظن» بما هو الصواب فلا محالة يرىٰ الرأي المخالف ــ وان كانت عليه الاكثرية ــ باطلاً لا يحق له اتباعه فتأمل[٥٤] ، وظنه حجة فعليه اتباعه حسب هذا المبنىٰ وله اتباعه حسب مبنىٰ آخر.

اما من لم يكن من اهل الخبرة فليس بمقدرته ذلك ــ الّا فيما لم يكن بحاجة الىٰ خبروية بان كان العرف العام قادراً علىٰ التشخيص[٥٥] ــ فلا يحصل له الظن او المعتبر منه ، اترىٰ العامي عند اختلاف الاطباء في ماهية المرض ــ قادراً علىٰ التشخيص من استماع اقوالهم وادلتهم وشواهدهم خاصة اذا كانت المسائل دقيقة عميقة ترجع الىٰ اصول ومباني عديدة ؟ ، هذا ، ولو حصل له الظن باحد

الاطراف فليس بحجة اذ الاصل في الظن عدم الحجية ولا دليل علىٰ حجية ظن غير اهل الخبرة فيما يحتاج الىٰ الخبرة ، بل ان بناء العقلاء علىٰ عدم حجيته .

وعلىٰ هذا فلو استشار مَن لا خبرة له عدة خبراء فيما يحتاج الىٰ الخبروية ، توقف نجاته من الهلاك والعطب و بعده عن الخطأ ــ حسب هذه الروايات ــ علىٰ اتباع رأي اكثريتهم اذ ليس بمقدوره ان (يعرف مواقع الخطأ) لعدم خبرويته ولو فرض حصول الظن له لم يكن حجة ..

ولو نوقش فيما ذكرناه علىٰ اطلاقه ، لم يكن محل للنقاش في (المجتهد = الخبير في الفقه) و(المقلد) اذ انه لا يمكنه معرفة مواقع خطأ استدلال الفقهاء باستماعه الىٰ ادلتهم وردودها وهل ترىٰ العامي يفهم حجية الاصل المثبت والشك السببي والمسببي والتزاحم والتعارض والامر الواقعي والظاهري و... ولو فهم فهل يمكنه المحاكمة بينها ؟ اذن لكان مجتهداً لا مقلداً . هذا صغرىٰ ، وامّا كبرىٰ : فلو فرض حصول الظن له بأحد الأطراف فمما لا شك فيه ان ظنه ليس بحجة .

اذا تمهد ذلك فنقول : اذا كانت **(الشئون العامة) و(الموضوعات المستنبطة)** بيد الفقيه وكان علىٰ المقلدين اتباعهم فيها (بمعنىٰ انهم لو افتوا بالجهاد وجب ، و بالصلح ثبت ، و بالمعاهدة الدولية لزمت .. الخ) فلو فرض اختلاف الفقهاء في تلك الشئون وافتىٰ احدهم بالحرب والآخر بالصلح فانّ ظن المقلد بأحد الجوانب ليس بحجة ، ولو حصل من المحاكمة بين ادلة القولين والمعرفة الظنية بمواقع الخطأ لهما .. اذن فالمقلد خارج ــ عقلاً وعرفاً ــ مادام مقلداً ومادام ليس من اهل الخبرة بالموضوعات المستنبطة بجانبيها الشرعي عن كبرىٰ (الأخذ بما ادىٰ اليه نظره بعد استشارة الخبراء او التحاكم اليهم) أمّا كبرىٰ (استشارتهم او التحاكم اليهم ، ثم الالتزام ــ لكونه من غير اهل النظر ــ بما ادت اليه آراء اكثريتهم حسب كلامه (ص) .. استشارة ذوي الرأي واتباعهم وحسب ارجحية اتباع اكثرية اهل الخبرة وغير ذلك) فلا موجب للخروج عنها الّا ما ربّما يقال من

وجوب رجوع المقلد الىٰ مقلده تعييناً وقد سبق بعض الكلام فيه وسيأتي بعض آخر بأذن الله .

نعم : المجتهد داخل في الكبرىٰ الاولىٰ لقدرته علىٰ المحاكمة والتمحيص كما لايخفىٰ ولحجيّة ظنه ولبناء العقلاء علىٰ حجيّة رأي الخبير والمجتهد لنفسه وان كان مشهور الخبراء بخلافه الآ انه يمكن استثناء الشئون العامة كما فصلناه في مواضع اخرىٰ فليراجع وليتأمّل .

الوجه الثالث

ويمكن بيان الاستدلال بهذه الروايات بنحو آخر يتلخص بامور(٥٦) :

[اولاً] : ان هذه الروايات شاملة لما لو كان المستشير من اهل الخبرة (ومجتهداً) او غيره ، وعلىٰ التقدير الثاني شاملة لما لو حصل له الظن باحد الطرفين اولا ، ولما لو كان قادراً على التشخيص لوضوح ادلة الطرفين وكونها لونبه عليها العامي لادركها بفطرته وامكن له الحكم عليها ، وما لو لم يكن قادراً عليه وذلك لوضوح ان (**من استبد برأيه هلك**) و(**لن يهلك امرء عن مشورة**) و(**من لا يستشر يندم**) و(**مشاورة ذوي الرأي واتباعهم**) لا يختص بالقسم الاول كما لا يختص بغيره .

[ثانياً] : ان الخبير والمجتهد وكذا العامي فيما لو قدر علىٰ التشخيص بامكانهم (معرفة مواقع الخطأ) بالاستشارة و بالنظر في حجج المشيرين و بذلك تكون الاستشارة وحدها سبباً للخلاص من (التهلكة والندم والخطأ) وان لم يتبع رأي الاكثرية(٥٧)ــ وذلك ايضاً هو مقتضىٰ حجية ظنه ومقتضىٰ بناء العقلاء علىٰ حجية ظن العامي فيما لو كان قادراً علىٰ التشخيص نوعاً ــ فتأمل .

اما العامي غير القادر علىٰ التشخيص فليس بامكانه ذلك ــ والآ لزم الخروج الموضوعي والخلف ، اذ يكون حينئذٍ قادراً عليه ــ فلا تكون الاستشارة سبباً للخلاص عن الهلاك والندم لعدم قدرته علىٰ تشخيص مواقع الخطأ في الاستدلال ــ

لو فرض تصوره وفهمه للحجج والادلة ــ فلا محالة يكون خلاصة عن الهلاك والندم موقوفاً علىٰ اتباع رأي اكثريتهم والا لزم لغوية حضه علىٰ الاستشارة ولغوية استشارته ، والالتزام بخروجه عن عموم روايات **(من استبد برأيه هلك)** ــ مما يأبىٰ عنه لسانها جداً ، مع انه يستلزم خروج الكثير بل قد يقال باستلزامه خروج الاكثر المعلوم قبحه ــ اذ تخصيص الاكثر مستهجن ــ اذ الغالب في الناس كونهم من غير اهل الخبرة فيما يستشيرون من شئونهم ــ فتأمل (٥٨) .

[ثالثاً] : ان **(الموضوعات المستنبطة)** و **(الشئون العامة)** مما ليس باستطاعة المقلد تشخيصها ومعرفة وجوه الاستدلال وضروبه فيها ذلك انها ــ مما يحتاج لجانبين خبروي وفقهي لكونها موضوعات خارجية مترددة بين عدة كبريات شرعية ، وكذا بين كونها من مصاديق العناوين الاولية او انها داخلة تحت عنوان ثانوي فمثلاً (الرسوم الجمركية) مما لا يمكن الحكم عليها الا لو توفرت للمرء خبروية اقتصادية ومعرفة فقهية حيث ان الحكم بحليتها موقوف علىٰ لحاظ عدة امور :

١ ــ التضخم والتنزل في البلدين .

٢ ــ روايات تحريك المكوس .

٣ ــ الفارق التجاري بين البلدين وتفاوت حجم العرض والطلب فيهما مما يخول التاجر حقاً طبيعياً متعارفاً عليه في الاسترباح حسب كميّة الطلب شدة وضعفاً .

٤ ــ قاعدة لاضرر وتعارض **(لاضررين)** : **« اللاضرر الشخصي »** في هذا التاجر و **« اللاضرر النوعي »** في الاقتصاد الوطني بل تعارض لاضررين نوعيين بان كان استيراد البضائع الخارجية بلارسوم وبيعها بقيم مخففة ذا نفع نوعي لعموم الناس وذا ضرر نوعي لكافة منتجي البضائع الوطنية ثم المعادلة بينهما وتشخيص ان هذا ربح موقت وذاك خسارة استراتيجية ام العكس ، وكذا لو تعارض ضرران نوعيان بان كان الطرفان هما البلدان المصدر والمستورد وكانت الرسوم تضر باحدهما وتنفع الآخر مع كونهما ــ فرضاً ــ بلدين اسلاميين ، افلا يتوقف تشخيص هذا

البند الرابع وكذا الثاني على الاجتهاد ؟ ثم ملاحظة نسبته مع البنود الثلاثة الاول ؟ ايتيسر ذلك لعامة الناس ؟ ام انه مما يجب ان يرجعوا فيه الى الفقهاء الخبراء(٥٩) ؟ واذا رجع عامة الشعب الى مقلّديه واختلفوا ــ فحيث لا يمكن التفكيك كما اسلفناه اول هذا البرهان ــ فحيث ان تجنبه مواطن الخطأ غير ممكن له بصرف الاستشارة واستعراض آراء مختلف الفقهاء مشفوعة بادلتهم فلا مناص له عقلاً وحسب تلك الروايات ــ كما بيناه في الامر الثاني ــ من الرجوع الى رأي اكثرية المراجع المقلّدين فتكون هي الملزمة النافذة .

هذا اضافة الى انه لو سلمنا قدرته على تشخيص الحكم وقدرته على تحليل الجانبين الخبروي والشرعي احياناً ، نقول ان ظنه ليس بحجة لعدم حجية ظن المقلد قبال المجتهد ، ولو سلمنا حجية ظنه ههنا نقول : انه مع ذلك لا يصح ارجاع الامر اليه ــ اي الشعب ــ لعدم امكانه غالباً اذ ان آراء الشعب ستكون مختلفة طبيعياً واجراء استفتاء في كل الشئون العامة مع توضيح كافة جوانبها الخبروية والفقهية مع ادلة كل الاطراف مما ليس بعملي كما لا يخفى على من له ادنى معرفة ، ان لم يستلزم ــ على فرض امكانه وعمليته ــ الهرج والمرج واختلال النظام فلا مناص حينئذٍ من كون المحكم هو رأي اكثرية شورى من قلدهم الشعب وفوض اليهم امر دينه ودنياه ــ فتأمل .

الوجه الرابع

ويمكن الاستدلال بهذه الروايات بطريق آخر(٦٠) هو:

ان ايقاع النفس في التهلكة حرام ، وحيث ان الاستبداد ايقاع للنفس فيها لصريح قوله(ع) : (**من استبد برأيه هلك**) وغير ذلك من الروايات فهو محرم ، ولا ريب في صدق (**الاستبداد**) فيمن حكّم رأيه على خلاف رأي الاكثرية . . .

وبقرينة (**هلك**) يمكن دعوى انصراف هذه الرواية واشباهها الى الاستبداد في الامور الخطيرة لعدم استلزام الاستبداد في غيرها الهلاك ، ولا شك في كون

الشئون العامة من الامور الخطيرة بل من اجلى مصاديقها .

اللّهم الّا ان يدعىٰ ــ بقرينة وحدة اللسان في امثال هذه الرواية وفي **(من لايستشر يندم)** واشباهها ــ ان المراد من **(الهلاك)** الاعم من المعنى الحقيقي والمجازي فيشمل مالو اشترىٰ داراً او عقد علىٰ امرأة دون استشارة حيث يعبر عن ابتلائه بالمصائب والمشاكل بـ **(الهلاك)** مجازاً ــ فتأمل ولا يخفىٰ عدم اضرار هذا المعنىٰ الاعم بالمدعىٰ اذ لامانعة جمع بين كون التحرز عن (الهلاك المجازي) مستحباً وكونه عن (الهلاك الحقيقي) واجباً ..

[الّا ان يقال] : انه يستلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنىٰ واحد وهومحال

[وفيه] :

[اولاً] : اما مبنىً ، فبعدم المحالية اذ ليست علقة اللفظ بالمعنىٰ علقة الفاني في المفني فيه حتىٰ لايعقل فناء شيء في شيئين ــ كما ذكره الآخوند قده ــ بل ان الالفاظ مشيرة للمعاني وحديث الفناء مما لادليل عليه ، ومن الواضح امكان اشارة شيء واحد الىٰ اكثر من امر بتعدد الاعتبارات ودلالة اللفظ علىٰ المعنىٰ امر اعتباري مجعول وليست ذاتية له وكما يمكن اعتباره دالاً علىٰ معنىٰ ، يمكن اعتباره دالاً علىٰ معنىٰ ، يمكن اعتباره دالاً علىٰ آخر ايضاً طولاً او عرضاً بل حتى لو كانت الدلالة ذاتية للالفاظ اذ ما المانع من انتزاع ذاتيين بذاتي باب البرهان من شيء واحد من جهات متعددة ؟ الا ترىٰ (زيداً) مثلاً ينتزع منه الامكان باعتبار والفردية باعتبار والمعلولية باعتبار والحدوث باعتبار والماهية باعتبار (بناء علىٰ اصالة الوجود او الوجود بناء علىٰ اصالتها) ، اضافة الىٰ انه يمكن تصويره بـ (متمم الجعل) ــ فتأمل .

واما بناءاً : فلو قبلنا استحالته نقول : **[ثانياً]** : بان المستحيل استعمال اللفظ في اكثر من معنىٰ علىٰ ان يكون كل منهما او منها مدلولاً مطابقياً وتمام المراد والمستعمل فيه للفظ لافيما كان كل منهما او منها بعض المدلول والمستعمل فيه علىٰ نحو الدلالة التضمنية(٦٠) .

[وثالثاً] : ان (**الجامع**) ولو الانتزاعي منه كاف ، فاللفظ مستعمل فيه لا في معنيين ، الا ترىٰ ان الجامع بين الركوع والذكر والنية و.. ليس أمراً حقيقياً بل انه امر اعتباري لكون بعض اجزاءها من مقولة الفعل و بعضها من مقولة الوضع و بعضها من مقولة الكيف ــ ولا جامع بينها لكونها اجناساً عالية ــ ، وقد استعمل الشارع والمتشرعة وكل الناس (الصلاة) في ذلك الجامع(٦٢) ، والا ترىٰ (المخلوق) و(المعلول) وكذا (الجنس العالي) دالاً على الاجناس العالية العشرة مع عدم وجود جامع حقيقي بينها لعدم وجود جنس لها بل الجامع امر اعتباري فقط ؟! .

هذا . اضافة الىٰ اننا لانحتاج الىٰ الجامع بين الوجوب والاستحباب لتثبيت المدعىٰ اذ قوله : من استبد برأيه هلك ، لو شمل الامور الخطيرة وغيرها بأن شمل ما يصدق عليه عرفاً انه «تهلكة» كالقتل والمرض الشديد وتحطيم الاقتصاد الوطني و.. فتكون الرواية مبينة للموضوع وان الاستبداد سبب للهلاك ومن الواضح ان (الهلاك) و(التهلكة) موضوع للحرمة فيكون الاستبداد محرماً الّا فيما كان الهلاك مجازياً فتأمل .

[ومما يرشد] : الىٰ ماذكرناه من حكم العقل باتباع الاكثرية : الفرض التالي وهو انه لو فرضنا عشرة اشخاص في غابة خطرة بحيث لو تفرقوا لهلكوا جميعاً لتوقف دفع خطر الحيوانات علىٰ وجودهم جميعاً ، و وصلوا الىٰ مفترق طرق ثم ارتأىٰ سبعة منهم مثلاً ان هذا الطريق آمن وذاك مهلك وثلاثة ارتأوا العكس ولم يكن بامكانهم التفرق او المكوث هناك لادائه الىٰ هلاكهم جميعاً(٦٣) ودار الامر بين الطريقين ، الا ترىٰ العقل يقبح اتباع الاكثرية هنا للأقلية في سلوك الطريق الذي تراه الأقلية آمناً ، و يوجب اتباع الاقلية للاكثرية في طريقهم وان اوجب ــ باعتقادهم ــ الهلاك ؟ والا ترىٰ ان الشخص الحادي عشر لو فرض وجوده سيرجح اتباع طريق الاكثرية ــ وان امكن التفكيك بان لم يكن في تفرقهم هلاكهم جميعاً ــ حيث انتخبت الاقلية طريقاً والاكثرية طريقاً آخر ؟(٦٤) ــ

فتأمل .

ومما يرشد الىٰ ماذكرنا ايضاً : ماالتزم به الكثيرمن الفقهاء من كون الشهرة الفتوائية جابرة للرواية الضعيفة السند ، وكون الشذوذ كاسراً ومضعفاً للرواية الصحيحة السند ! وماذلك الاّ لرجحان اتباع الاكثرية باعتبار اقربية نظرهم الىٰ الواقع من آراء الاقلية وكون اعراضهم او استنادهم كاشفاً عن جهة رجحان او خلل في الرواية وان خفي علينا ذلك .

هوامش الفصل الرابع



(١)(٢)(٣): وسائل الشيعة المجلد ٨/ كتاب الحج /ص ٤٢٦.
(٤): المصدر ص ٤٢٥ ــ ٤٢٦.
(٥) وسائل الشيعة ج ٨ ص ٤٢٤:
(٦) وسائل الشيعة ج ٨ ص ٤٢٤.
(٧) المصدر.
(٨) وسائل الشيعة ج ٨ ص ٤٢٤ ــ ٤٢٥.
(٩) نهج البلاغة / قصار الحكم / الحكمة رقم ١٦١ وهي مذكورة ايضاً في غرر الحكم ص ٢٦٦ و٢٨٤ وفي ربيع الابرار باب العقل والفطنة للزمخشري.
(١٠) نهج البلاغة الحكمة رقم ١٧٣ وهي مذكورة ايضاً في تحف العقول ص ٩٠ وروضة الكافي ص ١٩ والفقيه ج ٤ ص ٢٧٨ ودستور معالم الحكم للقضاعي ص ٢٨ وغرر الحكم للآمدي.
(١١) نهج البلاغة الخطبة ٢١٦ (ومن خطبة له(ع) خطبها بصفين) اواخر الخطبة مذكورة في روضة الكافي ص ٣٥٢.
(١٢) قصار الحكم / الحكمة ٥٤، مذكورة ايضاً في تحف العقول ٢٠١و٨٩و٩٤ وفي روضة الكافي ص ١٧ وفي الامالي ص ١٩٣ وفي غرر الحكم وفي البصائر والذخائر وغيرها.
(١٣) الحكمة رقم ١١٣ وهي موجودة في نفس المصادر السابقة.
(١٤) قصار الحكم / الحكمة رقم ٢١١ وهذه مذكورة في تحف العقول ٩٨وروضة الكافي١٦ وادب الدنيا والدين ١٦٢ و٢٧٣ و٢٧٥ وسراج الملوك ١٨٥ وغرر الحكم ودستور معالم الحكم ١٥ ومطالب السئول ج ١ ص ١٦٢ ونهاية الارب ج ٦ ص ٨٥ والنهاية في غريب الحديث ج ٣ ص ٤٢١ والآداب السلطانية ١٥ ــ هذا ولا يخفىٰ اننا اعتمدنا في معرفة مصادر هذه الاحاديث الشريفة علىٰ كتاب مصادر نهج البلاغة للسيد عبد الزهراء الخطيب فشكر الله سعيه.
(١٥) رجال ابن داود ص ٣١٣ تحت كنية ابي عبد الله الجاموراني.
(١٦) المصدر ص ٢٦٩ تحت اسم محمد بن احمد الجاموراني.
(١٧) كما ذهب اليه بعض الاصوليين استناداً إلىٰ قوة مضمونه والىٰ قوة ناقله.
(١٨) الرسائل / بحث الاستصحاب / ص ٣٣٤.
(١٩) حاشية الرسائل للآخوند الخراساني / بحث الظن / هامش قوله (واما السنة فطوائف من الاخبار) ص ٧٠.
(٢٠) رجال النجاشي / احمد بن محمد / ص ٥٥.

(٢١) لا يخفىٰ ان طعن الغضائري لا يعتد به لافراطه في الطعن في اصحاب الأئمة(ع) والعلماء رضوان الله عليهم ــ كما حقق في محله قال الشيخ الاعظم الانصاري في رسائله : (لكن سند الرواية ــ اي رواية الخصال ــ ضعيف بالقاسم بن يحيى لتضعيف العلامة له في المختلف وان ضعف ذلك باستناده الىٰ تضعيف ابن الغضايري المعروف عدم قدحه فتأمل) ــ الرسائل ــ بحث الاستصحاب/ص ٣٣٤، والشاهد في اعترافه قده ـ (المعروف عدم قدحه)، كما ان الظاهر رجوع قوله فتأمل الىٰ تطبيق الكبرىٰ علىٰ الصغرىٰ لا اليها ــ

بل ان المامقاني قده قد ناقش في الصغرىٰ ايضاً حيث قال : (... وفيه : ان ابن الغضايري لم يطعن فيه بل رد الطعن عنه بنقل طعن القميين عليه ورده بان الطعن ليس فيه بل فيمن يروي عنه كما سمعت) ــ تنقيح المقال ــ الجزء الاول ص ٨٣ الرقم ٤٩٦ .

(٢٢) رجال علي بن داود الحلي / رقم ١٢٢ من القسم الاول / ص ٤٣ .

(٢٣) معجم رجال الحديث / المجلد الاول / ص ٤١ .

(٢٤) التنقيح ص ١٠ ج ١ .

(٢٥) التنقيح ج ١ ص ٨٢ / رقم ٤٩٦ .

(٢٦) معجم رجال الحديث / المجلد الرابع / ص ١٠٠ رقم ٢٢٣٧ وراجع المجلد الاول ص ٧٤ .

(٢٧) رجال النجاشي ص ٢٤٦ / محمد بن احمد بن يحيىٰ .

(٢٨) المعجم ج ٤ ص ٩٩ رقم ٢٢٣٧ .

(٢٩) المعجم ج ١ ص ٤٩ .

(٣٠) تنقيح المقال ج ١ ص ٢٧ .

(٣١) رجال النجاشي ص ١٤٨ عبد الله بن ميمون بن الاسود القداح .

(٣٢) رجال ابن داود ص ١٢٤ / رقم ٩١٠ من القسم الاول .

(٣٣) المعجم / المجلد العاشر / ص ٣٥٤ / الرقم ٧١٨٥ــ .

(٣٤) تنقيح المقال ج ١ ص ٩٢ .

(٣٥) التنقيح ج ٢ ص ٢٢٠ / الرقم ٧٠٨٨ .

(٣٦) تنقيح المقال في علم الرجال / المجلد الثاني / ٢٤٧ــ٢٤٩ / باب عثمان / الرقم ٧٨٠٠ .

(٣٧) معجم رجال الحديث / الجزء ١١ / ص ١٢٠ / الرقم ٧٦١٠ .

(٣٨) تنقيح المقال / المجلد الاول / ص ٦٩ .

(٣٩) رجال النجاشي ص ١٣٨ / سماعة بن مهران ــ .

(٤٠) تنقيح المقال / المجلد الثاني / ص ٦٧ / رقم ٥٢٧١ .

(٤١) المصدر ص ٦٨ .

(٤٢) معجم رجال الحديث ج /٨/ص ٢٩٨ــ ٢٩٩ الرقم ٥٥٤٦ .

(٤٣) وجهه : ان المسئلة مبنية علىٰ الخلاف الموجود في ملاك المولوية والارشادية ، فان كان ملاك كون الامر ارشادياً : ما لزم من اعمال المولوية فيه : اللغوية ، او كان الملاك ما لزم من اعمالها محذور عقلي كالدور والتسلسل ــ كما في اوامر طاعة المولىٰ حيث يلزم من كون (اطيعوا الله واطيعوا الرسول) مولوياً ، التسلسل لحدوث امر جديد ــ او الدور ، فيكون الامر فيما نحن فيه مولوياً اذ لا يلزم من الامر بالاستشارة اللغوية او الدور او التسلسل .

واما ان كان ملاك الارشادية : ان كل مورد حكم به العقل بالاستقلال (كقبح الظلم وحسن الاحسان والعدل) فهو ارشادي ، فيكون الامر فيما نحن فيه ارشادياً اذ العقل مستقل «بحسن الاستشارة» وتحري الآراء والاعتضاد بالمستشارين وقد يرشد اليه لحن الروايات ــ فتأمل وهناك اقوال اخرىٰ في ملاك المولوية والارشادية فلتلاحظ .

(٤٤) لا يخفىٰ ان بعض الروايات لا كلها كان ناطقاً بلزوم الاخذ او رجحانه ارشادية او مولوية .

(٤٥) كما لا تشمل صورة تعارض مستشارين اثنين .

(٤٦) هذا في غير ما كان من الطائفة الرابعة والثانية .

(٤٧) لا معنىٰ لذلك ان قلنا باستحاله شمول الحجية للمتعارضين الآ ان علىٰ هذا القول لا بد من الالتزام بجعل هذه الروايات الحجية لاكثرية الآراء وان كان اللسان ظاهراً في جعلها للجميع الآ انه لا بد من رفع اليد عنه لتلك الاستحالة واما الحمل علىٰ جعل الحجية للأكثرية فلئلا يلزم لغوية هذه الروايات .

(٤٨) المقصود الرواية الخامسة فصاعداً .

(٤٩) الاولىٰ جعل هذا وسابقه وجهاً واحداً .

(٥٠) نهج البلاغة الكتاب ٣١ .

(٥١) نهج البلاغة / قصار الحكم / الحكمة رقم ١٦١ .

(٥٢) مما رتبت فيه الاصابة والاقربية للواقع والهداية علىٰ المشاورة والاتباع .

(٥٣) مما رتب فيه كل ذلك على مجرد الاستشارة .

(٥٤) اذ قد ذكرنا في موضع آخر من هذا الكتاب جواز عمل المجتهد ــ ومطلق اهل الخبرة ــ برأي المشهور حيث يكون كلا الرأيين (رأيه هو ورأي المشهور) حجة بمعنىٰ المنجزيّة والمعذرية او

جعل المماثل.

(٥٥) لا يخفىٰ ان الاستثناء هنا منقطع و بنحو الخروج الموضوعي.

(٥٦)لو تم هذا الجواب كان مما يحل به التعارض (علىٰ فرضه) بين ادلة الشورىٰ والتقليد اذ يكون مخصصاً لادلة التقليد بغير الشئون العامة.

(٥٧)هذا لو قطعنا النظر عما ذكرنا من سببية الاستشارة للتخلص من اخطاء كثيرة لا من كلها وسببية اتباع رأي الاكثرية للتخلص من اخطاء اكثر وكون الظن النوعي منها اقوىٰ ــ فتأمل.

(٥٨)ويمكن الدفاع باولو ية الشئون العامة من غيرها في لزوم الا تباع لعظم خطرها.

(٥٩)لا يخفىٰ ان تمامية ماذكر ههنا يستلزم عدم حجية رأي المجتهد غير الخبير فيما له جانبان فقهي وخبروي اقتصادي او سياسي او غيره، بل الحجة هو رأي اكثرية المجتهدين الخبراء ــ فتأمل، اذ قد يقال بكون الامام(ع) قد جعل الفقهاء حكاماً دون تقييد بهذا القيد فتأمل، اذ قد ذكر في بعض الروايات هذا القيد اولاً وثانياً علىٰ فرض تسليم عدم الذكر فانما هو لارتكازيته وكون بناء العقلاء عليه وليس الاطلاق بحيث يصلح ان يكون رادعاً ــ فتأمل، وربما سنتطرق لهذا البحث بالتفصيل في المجلد الثاني باذنه تعالىٰ.

(٦٠) قد تطرقنا لهذا الطريق بشكل مفصل ضمن بيان الادلة العقلية علىٰ وجوب اتباع الاكثرية.

(٦١) هذا الجواب منقح للجواب الاول وقد يعد مبنائياً.

(٦٢) ان لم يُنكر الجامع البسيط و يدعىٰ كونها موضوعة للمجموع دالة علىٰ كل جزء بالتضمن.

(٦٣) هذا المثال ينطبق علىٰ ما نحن فيه من شورىٰ المراجع تماماً ــ فراجع الامر الاول والامر الثاني المذكورين سابقاً.

(٦٤) وهذا المثال ينطبق علىٰ ما نحن فيه ايضاً لدوران امر الشعب بين اتباع رأي اكثرية شورىٰ الفقهاء او الاقلية.

الفصل الخامس

في الاستدلال بمقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة

ومما يرشد الىٰ ماذكرنا ايضاً قوله عليه السلام في المرفوعة :

(خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر، فقلت ياسيدي : انهما معاً مشهوران مأثوران عنكم ، فقال : خذ بما يقول اعد لهما عندك واوثقهما في نفسك) وفي المقبولة **(قال : ينظر الىٰ ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمهما و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لاريب فيه ، وانما الامور ثلاثة : امر بين رشده فيتبع ، وامر بين غيّه فيجتنب ، وامر مشكل يرد حكمه الىٰ الله قال رسول الله (ص) حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك ، فمن ترك الشبهات نجىٰ من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لايعلم)** .

الاستدلال بالمقبولة

فقد امر الامام عليه السلام بالأخذ بـ(**المجمع عليه**) وعلله بـ :

(**فان المجمع عليه لاريب فيه**) والمراد بـ(**لاريب فيه**) عدم الريب الاضافي لاالحقيقي كما سيأتي تفصيله فالمجمع عليه اقل ريباً مما يعني انه اقرب للواقع من غيره ولذلك امرنا بالتمسك به .

[لايقال] : ان اللام في (**فان المجمع عليه لاريب فيه**) للعهد فتدل الرواية علىٰ نفي الريب عن خصوص (الخبر المجمع عليه) لامطلق مالاريب اضافي فيه وان كان اجتهاداً واستنباطاً ؟

[اذ يقال : اولاً] : الاصل في اللام الجنس كما فصلناه في موضع آخر .

[ثانياً] : ان ظاهر التعليل هو التعليل بكبرىٰ ارتكازية لاتعبدية وتخصيص الكبرىٰ بـ (الرواية المجمع عليها) يخرجها عن الارتكازية الىٰ التعبدية واحتمال خصوصية في الخبر والرواية موجبة لترجيحه بالشهرة دون غيره يدفع بالاصل ..

ومن ذلك يظهر ان سبق (**الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك**) غير

مضر وغير موجب لعهدية اللام في (**فان المجمع عليه**)، الا ترىٰ ان الطبيب او المولىٰ اذا قال للمريض او لعبده (ارشاداً علىٰ الاول ومولوية علىٰ الثاني) (لاتأكل الرمان الحامض فان الحامض كذا وكذا) لايسبب سبق الحامض حمل (فان الحامض) علىٰ خصوص الرمان بل العرف يرىٰ اللام للجنس لا للعهد رغم سبق معهود، ولو اكل برتقالاً حامضاً لامه العقلاء علىٰ ذلك ولم يقبلوا منه تعلله بان اللام للعهد ؟

هذا اضافة الىٰ ماسبق مفصلاً عند الكلام حول الآية الكريمة (**وشاورهم في الامر**) من ان سبق معهود لا .يسبب حمل اللام علىٰ العهد فيما كان المقام مقام تعليل وفيما ذكر المحلىٰ بال في ضمن العلة، نعم لو لم يكن المقام مقام التعليل يكون السبق سبباً لكون اللام للعهد كما في (**ارسلنا الىٰ فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول**) ولذا لا تحمل اللام علىٰ العهد عرفاً لو وقع (**الرسول**) ضمن علة كما لو قال تعالى (وارسلنا الىٰ فرعون رسولاً لان رحمتنا تقتضي ارسال الرسول او لان الرسول سبب لهداية بعض ولاتمام الحجة علىٰ بعض آخر...) ولو كان تأملٌ في محلىٰ بأل وقع علة لما وقع فلا مجال له في محلىٰ جعل علة للامر او النهي كما فيما نحن فيه (فيؤخذ به من حكمهما و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لاريب فيه) وكما في قول المولىٰ (انصر زيداً اذا ظلم او انصر هذا الرجل المظلوم فان المظلوم تجب نصرته الىٰ غير ذلك من الامثلة .

[ثالثاً] : سلمنا ان اللام للعهد الّا ان الحكم هنا (وهو الترجيح) منصوص العلة (فان المجمع عليه لاريب فيه) والعلة معممّة ومخصصة لدوران الحكم مدارها فيتعدىٰ من هٰذا الموضوع (الخبر) الىٰ موضوع آخر كالاجتهاد مثلاً لمعمميّة العلة كما يتعدىٰ من الخمر الىٰ النبيذ لعلة الاسكار واحتمال خصوصية في الخبر، ولحاظ جانبي الموضوعية والطريقيّة يدفع بالاصل كما في لاتشرب الخمر لان الخمر مسكر فتأمل .

[لايقال] : ليست العلة هي عدم الريب الاضافي وان كان فيه الف ريب

(لتوقفه علىٰ عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب فيها مع ان الشهرة في الصدر الاول بين الرواة واصحاب الائمة موجبة لكون الرواية مما يطمئن بصدورها بحيث يصح ان يقال عرفاً انها مما لا ريب فيها كما لا يخفى ولا بأس بالتعدي منه الىٰ مثله مما يوجب الوثوق والاطمينان بالصدور لا الىٰ كل مزية ولو لم توجب الّا اقربيّة ذي المزية الىٰ الواقع من المعارض الفاقد لها)[1] .

[فانه يقال] :[2] **[اولاً]** : ان هذه الدعوىٰ عهدتها علىٰ مدعيها خاصة وان الشهرة روائية لا فتوائية ونقل المشهور لرواية اعم من الالتزام بصدورها او دلالتها وكونها لا ريب فيها في نفسها ولذا رووا روايات ضعافاً كثيرةً في كتبهم حيث لم يكن مبناهم علىٰ نقل صحاح السند فقط بل كان علىٰ نقل مختلف الروايات فصرف الشهرة الروائية لا توجب نفي الريب الحقيقي عن الرواية بل غايته النسبي والاضافي فتأمل .

[ثانياً] : سلمنا ان المناط في الترجيح كونه لا ريب فيه في نفسه .. لكن نقول هذا الشرط متحقق في اكثرية شورىٰ الفقهاء لتركبها من احاد رأي كلٍ منهم حجة حسب الفرض ــ لكونه جامعاً للشرائط ــ وكل منها لا ريب فيه في نفسه ــ لا بالاضافة ــ والاكثرية ليست الّا تلك الاحاد مجتمعة وليس انضمام اراء عدة فقهاء بعضها الىٰ بعض موجب لضعفها وسقوطها عن اللاريبية النفسية في كل منها ان لم يكن موجباً للاقوائية كما فصلناه في موضع آخر ، واما اشكال ان اللام في (**المجمع**) للعهد فقد سبق جوابه .

[ثالثاً] : ان المرجحات الصدورية لو وجب الاخذ بها فليس ذلك الّا لأفادتها اقوائية كون المضمون هو حكم الله وذلك لأن صدور الحكم عن الامام ملحوظ طريقاً الىٰ كشف احكام الله الواقعية وحجية كلماتهم انما هي بلحاظ كونهم الوسيلة الىٰ الله والطريق اليه ولذا قال تعالىٰ : (**ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم قطعنا منه الوتين**)[3] (**وما علىٰ الرسول الا البلاغ المبين**)[4] ولذا لو انفكا لم يعمل به حتىٰ في صورة القطع بالصدور ــ فكيف في

صورة الترجيح فقط ــ فلو قطعنا بصدور خبر وشككنا في كون مضمونه حكم الله إمّا لاحتمال التقية او لاحتمال كون الامر صورياً او ارادة معنى آخر كناية او ما اشبه ذلك لما وجب علينا العمل به الّا لو دل دليل او اصل علىٰ نفي تلك الاحتمالات مما يرجع بالآخرة الىٰ قيام حجة علىٰ تمامية المضمون وكاشفيته عن حكم الله اما لو لم تقم حجة علىٰ كون هذا المضمون حكماً الهياً لما وجب العمل به (٥) .

ولا يخفىٰ ان مرادنا من المضمون هو « مدلول الدليل وهو حكم الله » لا ما اصطلح عليه الشيخ قدس سره في بحث المرجحات المضمونية (٦) ــ فتأمل هذا لو قطعنا النظر عن عدم تمامية جعل المرجح المضموني قسيماً للصدوري والدلالي اذ احتمال الاشتباه في التعبير يعني احتمال ذكره العام خاصاً والمطلق مقيداً او بالعكس (بان تكون اللام للعهد فيتوهمها للجنس فيعبر بكلمة كل او بالجمع المحلىٰ ــ او بالعكس) او ابدال المشترك اللفظي باحد معنييه او معانيه مما تبادر الىٰ ذهنه انه المراد (كابدال القرء بالحيض او بالطهر) او التقديم والتأخير (كابدال ماضرب زيداً الّا عمرو بـ ماضرب عمروٌ الّا زيداً) وهكذا ومن الواضح ان معنىٰ هذا الاحتمال (احتمال الاشتباه) هو احتمال عدم الصدور « عدم صدور هذه الكلمة الخاصة الدالة علىٰ حكم خاص واحتمال صدور غيرها مما يدل علىٰ حكم آخر اعم او اخص او مبائن) او احتمال عدم الدلالة ــ فتأمل .

فمورد الرجحان هو الصدور او الدلالة وان كان محل المرجح هو المتن ــ كما في مثال النقل باللفظ والمعنىٰ ــ او الخارج كما في الشهرة الفتوائية التي ترجح صدور ما طابقته من الخبرين لا مضمونه دون صدوره وكذا ما يمكن فرضه من المرجحات المضمونية ــ فتأمل .

ومما ذكرنا يظهر وجه الاشكال فيما ذكره الشيخ من (واما ان يكون من حيث المضمون بان يكون مضمون احدهما اقرب في النظر الىٰ الواقع) (٧) وقد علق عليه الآخوند بقوله : (لا يخفىٰ انه يمكن ان يجعل هذا ايضاً من موارد مرجح الصدور

بداهة ان كون مضمون الخبر اقرب في النظر الىٰ الواقع يوجب اقربية صدوره كافصحية لفظه بل هو اولىٰ بذلك كما لا يخفىٰ فتدبر جيداً) (٨).

ولاجل ماذكرناه يقدم المرجح الدلالي علىٰ المرجح الصدوري وذلك لكون كاشفية الخاص مثلاً عن حكم الله اقوىٰ من كاشفية العام عنه في مادة الاجتماع ــ لانه نص او اظهر بالنسبة له ــ وقوة سند العام بل قطعيته لاتنفع في تقديمه لعدم افادتها قطعية كون هذا المضمون حكم الله ولولا لحاظ طريقية مرجحات الصدور لاقوائية كون هذا المضمون هو حكم الله لما تم ذلك، وقولنا كلما كان السند اقوىٰ افاد اقوائية المضمون ليس علىٰ نحو العلة التامة كي لايمكن التخلف و يستشكل بتقدم الارجح دلالة علىٰ المقطوع صدوراً بل يعني ان الخبرين لو تساويا دلالة وجهة او دلالة فقط ــ علىٰ المسلكين ــ كان المرجح الصدوري سبباً لاقوائية كون مضمونه هو حكم الله، اما مع اقوائية احدهما دلالة فليس موجباً لتلك الأقوائية فسببيته مشروطة بفقد المرجح الدلالي اذ هو مقتضي لاغير، او يقال بكونه جزء العلة والجزء الآخر هو تساويهما دلالة ــ.

والخلاصة : ان الوثوق بالصدور لاموضوعية له بل انما لوحظ طريقاً للوثوق بكون مضمون الصادر هو حكم الله، للشواهد الآنفة الذكر ولغيرها فليتدبر جيداً واذا كان كذلك لزم التعدي منها الىٰ كل ما هو اقرب للواقع وان كان بسبب التعدد (كتظافر اكثرية اهل الخبرة على امر).

[ورابعاً] : سلمنا ان الشهرة الروائية (في نفسها مما لاريب فيها) (لانها لاريب فيها بالاضافة) وسلمنا انها لاريب فيها صدور لامطلقاً (فانه المترقب من الشهرة في الرواية ونفي الريب من جميع الجهات مخصوص بالمشهور رواية وفتوىٰ وعملاً وهو غير مفروض في المقبولة والمرفوعة ولا في غيرهما) (٩) وسلمنا ان اللاريبية الصدورية ليست ملحوظة من حيث سببيتها للاريبية المضمونية .. لكن نقول : ان تحيث العلة بحيثية عند لحاظها باعتبار المورد ومنسوبة اليه لخصوصية فيه لايخرجها عن المعممية .. بيان ذلك يظهر بالمثال التالي : فلو قال المولىٰ لعبده (لاتكرم زيداً

لانه لاينصر المظلوم) وكان المترقب من زيد لكونه ثرياً نصرته بالمال فهل تعمم العلة الحكم لكل من لاينصره بالمال ممن من شأنه ذلك فقط ام انها تعمم الحكم لمطلق من لاينصره سواء لم ينصره بالمال ام باللسان ــ ممن من شأنه تلك النصرة وتترقب منه ــ .

وبعبارة اخرىٰ: خصوصية المورد لا تخصص الوارد فكون زيد مترقباً منه النصرة المالية لا يخصص الوارد (فانه لاينصر المظلوم) حتىٰ يتقيد الحكم بصورة معينة وكذا لو قال (اكرمه فانه خدوم) او (فانه ناصرنا)(١٠) وكانت حيثيات وانواع الخدمة او النصرة مختلفة(١١) بل حتىٰ لو لم يكن يجمعها الا جامع انتزاعي كالضرب بالسيف في خدمة مولاه، وهبة المال وعدم احترام من اهان المولىٰ وعدم ترويجه، وكونه مطأطأً رأسه في حضوره ــ وكان المترقب منه احد تلك الاقسام لعدم تأتي سائرها منه فرضاً ــ فانه لا جامع حقيقي بين الوجود والعدم وبين مقولتي الفعل والوضع)..

وفيما نحن فيه: تسليم كون الشهرة الروائية مما لاريب فيها في نفسها صدوراً لايسبب تخصيص الوارد **(فان المجمع عليه لاريب فيه)** بـ: خصوص مالاريب فيه في نفسه صدوراً باعتبار ان المورد كذلك، وبعبارة اخرىٰ تحيث هذه العلة بهاتين الحيثيتين انما هوبلحاظها منسوبة للمورد وملحوظة بالنسبة اليه لا في حد ذاتها ولو سبّب ذلك خروجها عن العموم لخرجت جل العلل لو لم نقل كلها عن المعممية الا لواجد خصوصية المورد .

هذا اضافةً الىٰ لزوم ان يلتزما (الآخوند والكمباني قدهما) بالتعدي عن مورد الرواية الىٰ خصوص المرجحات الصدورية الداخلية لامطلقاً حتىٰ لو كانت خارجية لكون المورد مرجحاً لاريب فيه في نفسه وصدورياً داخلياً، فما وجه التقييد في التعدي بالاولين دون الاخير؟

[وخامساً](١٢): ان دعوىٰ ارادة عدم الريب صدوراً من **(فان المجمع عليه لاريب فيه)** مما لاوجه لها بل الظاهر ارادة عدم الريب مطلقاً صدوراً ودلالة وجهة

ان كان علىٰ الكل الاجماع والا ففيما كان الاجماع عليه لعدم التقييد اولاً وبقرينة امره عليه السلام بالاخذ بالمشهور معللاً اياه بان المجمع عليه لا ريب فيه ومن الواضح ان لزوم الاخذ بخبر متفرع علىٰ عدم الريب فيه من الجهات الثلاث ولا يصح تفريع لزوم الاخذ علىٰ قوة السند فقط الا ان يقال بكون سائر الجهات مفروغاً عنها مفروضة التساوي او مقطوع عنها النظر ــ فتأمل .

[ومنه يظهر] : وجه النظر فيما ذكره الاخوند قدس سره بقوله معلقاً علىٰ قول الشيخ : (لا ريب ان المشهور بهذا المعنىٰ ليس قطعي المتن والدلالة)(١٣) : (لا يخفىٰ ان حيثية الدلالة اجنبية عما هو مفروض المقام اذ الكلام انما هو من حيث خصوص الترجيح بين الخبرين بالسند لا الدلالة ولا الاعم منهما)(١٤) **[اذ يرد عليه]** ان اجنبية الدلالة عن مفروض الشيخ في المقام ــ لو سلم ذلك ــ لا يستلزم اجنبيّتها عن الرواية الشريفة وليس في الرواية تخصيصٌ بان الكلام في المرجحات السندية كما لا يخفىٰ خاصة وان الحاكمين انما استندا الىٰ روايتين في حكمهما لتمامية السند والدلالة والجهة عندهما وكون رجوع العامي اليهما بعد الفراغ عن ذلك ولذا حكم كل علىٰ طبق رواية فالامر بالاخذ بالرواية المشهورة امر بالاخذ بحكم من استند الىٰ الرواية المشهورة لكونه مورد السؤال بل قد صرح عليه السلام بحكمه اولاً حيث قال : (**... فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه**) اضافة الىٰ ظهور كلام السائل في الاعمية (**فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم**) الشامل لما كان الاختلاف في سند الحديثين او دلالتهما او جهتهما ، ومما يشعر به ايضاً ورود كلمة (**نظر في حلالنا وحرامنا**) وجعل الامام الترجيح بالفقاهة المعتبرة في استنباط الدلالة كالسند بل بشكل أقوىٰ ــ فتأمل .

وقد يقال ان السياق ظاهر في كون الترجيح بالشهرة من حيث السند لا غير خاصة مع ذكر (**قد رواهما الثقات عنكم**) واعتباره تفسيراً لـ (**مشهورين**) ــ فتأمل .

وحيث ان عدم الريب الحقيقي صدوراً وجهة ودلالة غير ممكن ارادته والا لما امكن فرضهما مشهورين كان المراد عدم الريب الاضافي فيكون مناط الترجيح ما لو كان احدهما اقل ريباً من الآخر ــ فتأمل .

وبعبارة أخرىٰ: «الريب» في «لا ريب» اما ان يراد به الاعم من البطلان القطعي والظني[١٥] والشكي والوهمي مطلقاً (اي صدوراً ودلالة وجهة) او الاعم من الثلاثة مطلقاً أيضاً او الاعم منها صدوراً فقط .

والاول : مساوق للقطع بالصحة وارادته ممتنعة للقطع[١٦] بعدم حصول القطع بالصحة من الشهرة الروائية ولامتناع فرضهما مشهورين لامتناع تعارض دليلين قطعيين من جميع الجهات ولامتناع الحكم مع شهرتهما بالرجوع الىٰ المرجحات الأخر .

والثاني : مساوق للظن بالصحة وحيث تعذر المعنىٰ الحقيقي وكان هذا أقرب المجازين تعين حمله عليه اضافة الىٰ ما سبق من كون التقييد بـ(لا ريب فيه صدوراً) خلاف الاصل ، ببيان آخر «لا ريب فيه» له اطلاقان من جهتين (شكاً ووهماً ، صدوراً ودلالةً) والخروج عن الاطلاق الاول لدليل لا يستلزم الخروج عن الاطلاق الثاني بلا دليل كما هو واضح .

ولا يرد (ولا يمكن ارادته من الخبر والالم يعقل فرض الشهرة في الطرفين مع انه مفروض في المقبولة والمرفوعة لكنه انما اريد من نفي الريب بقول مطلق نفيه من حيث الصدور فانه المترقب ...)[١٧] ــ ان كان مرجع الضمير في (**ارادته**) هو الاحتمال الثاني لا الاول مما ذكرناه من الاحتمالات الثلاثة ــ .

وذلك : لان تعارض ما كان حجيتهما من باب الظن النوعي غير عزيز ، فكون الشهرة الروائية موجبة لنفي الريب مطلقاً (صدوراً ودلالةً) بالمعنىٰ الثاني[١٨] يعني انها توجب الظن بالصحة فلو كان المراد الظن الشخصي لما امكن فرض مشهورين متخالفين لعدم امكان اجتماع ظنين شخصيين علىٰ الخلاف اما لو كان المراد الظن النوعي فلا مانع من فرض الشهرة في الطرفين ، الا ترىٰ ان المولىٰ لو

قال : (خبر الواحد العدل المؤمن الضابط .. الخ) حجة ، كان للعبد ان يسئل وماذا لو تعارض خبران بتلك الصفة عامان من وجه او متباينان كلاهما موافق او مخالفان لهم ؟

وبعبارة أخرىٰ : لو كان المراد من (لا ريب) اللاريب الشخصي لم يمكن ذلك الفرض لا ما لو اريد النوعي .

وبعبارة ثالثة : ان كون المجمع عليه لا ريب فيه انما هو بنحو المقتضي لا العلية التامة بمعنىٰ ان الشهرة الروائية تقتضي نفي الريب لا انها علة تامة له اذ من الواضح تقيد هذه القضية بعدم المانع كقولك النار محرقة المقيد بعدم الرطوبة المانعة عن الاحراق وخبر الواحد حجة او الظواهر حجة المقيدين بعدم المانع عن الحجية (كوجود معارض اقوىٰ ووجود قرينة علىٰ الخلاف) ـ فلو تعارضا كان العلم بكذب احدهما اجمالاً مانعاً عن لاريبيتهما فيكون في كليهما ريب ولذا ارجع الامام الىٰ سائر المرجحات عند ذلك حيث ينفىٰ الريب بها .

الا ترىٰ ان الصحيح الاعلائي التام الدلالة لا ريب فيه ، مع صحة السؤال عن صورة معارضته لآخر ومع تقيد حجيته بعدم وجود متواتر قطعي الدلالة او ظنيها وكونها نصاً او اظهر من ذلك الصحيح ـ على خلافه ؟ ويمكن جعل ما ذكر في : وبعبارة ثالثة جواباً آخر عن كلام الاصفهاني بناء علىٰ كون مرجع الضمير هو الاحتمال الاول بان اريد لا ريب فيه حتىٰ وهماً ، اذ لا شك في ان نفي الريب عنه نفي حكمي لا حقيقي اي هو بمنزلة القطع في ترتب الآثار واذا كان المراد ذلك بنحو الاقتضاء لم يكن مانع من فرض التعارض .

[سادساً] : ان تخصيص (فان المجمع عليه لا ريب فيه) باللاريبية صدوراً يخرج التعليل عن كونه تعليلاً بامر ارتكازي الىٰ التعليل بامر تعبدي وهو خلاف الاصل لكون الاصل في التعليل الارتكازية لما ذكره السيد الحكيم قدس سره (لان الغرض من التعليل التنبيه علىٰ وجه الحكم بحسب ما عند المخاطب فلو كان تعبدياً لم يترتب عليه الغرض المذكور)[١٩] او لغيره .

وقد التزم بهذا الاصل الآخوند قدس سره بنفسه في مواضع منها عند الاستدلال بصحيحة زرارة حيث ضعّف احتمال اختصاص **(ولا ينقض اليقين بالشك ابداً)** باليقين والشك في باب الوضوء بـ(فانه ينافي ظهور التعليل في انه بامر ارتكازي لاتعبدي قطعاً) (٢٠) كما قال قبل ذلك(انه لا ريب في ظهور قوله عليه السلام : والا فانه علىٰ يقين .. الخ عرفاً في النهي عن نقض اليقين بشيء بالشك فيه وانه(ع) بصدد بيان ما هو علة الجزاء المستفاد من قوله(ع) (لا) في جواب فان حرك في جنبه .. الخ وهو اندراج اليقين والشك في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية الغير المختصة بباب دون باب) (٢١) .

واما كون التخصيص بالصدور موجباً لتعبدية التعليل فلان العقل والعرف لا يريان خصوصية في الصدور ليكون اللاريب فيه فقط موجباً لا رجحيته دون الدلالة ووجه الصدور بل انهم اما ان يرون اللاريبية الحقيقية او الاضافية موجبة للترجيح مطلقاً او لا مطلقاً ـــ فليتدبر هذا . وقد تحدثنا عن تعبدية التعليل او ارتكازيته في مكان آخر من هذا الكتاب فليراجع (٢٢) .

هذا تمام الكلام في جملة **(فان المجمع عليه لا ريب فيه)**

[واما الجملة الاخرىٰ من المقبولة] (وانما الامور ثلاثة...) فيمكن الاستدلال بها علىٰ المدعىٰ ايضاً(٢٣) اذ ان الامام عليه السلام اعتبر (المشهور) (امراً بيناً رشده) و(الشاذ) (امراً بيناً غيه) حيث عقب قوله **(ينظر الىٰ ما كان من..، فيؤخذ به من حكمهما و يترك الشاذ ... فان المجمع عليه لا ريب فيه)** بقوله **(وانما الامور ثلاثة : امر بين رشده فيتبع ، وامر بين غيه فيجتنب ...)** حيث ان ظاهره ان لم يكن صريحه تطبيق **(امر بين رشده)** علىٰ **(المجمع عليه بين اصحابك)** ولذا حكم في الامر البيّن رشده بالاتباع وفي المجمع عليه بالاخذ وكذا في الامر البين غيه بالاجتناب وفي الشاذ بالترك مع ان القسمة حاصرة فلا يخرج المجمع عليه والشاذ عن الاقسام الثلاثة ، وحيث ان المجمع عليه ليس امراً مشكلاً لانه(ع) صرح بكونه لا ريب فيه ولان المشكل حكمه الرد الىٰ الله اما المجمع عليه

فقد جعل حكمه «الاخذ» وليس امراً بيناً غيه والّا لحكم عليه بالاجتناب لا بالأخذ ، فهو إذَنْ (امر بين رشده) .

ومن الواضح ان (المجمع عليه) لو لم يكن اقرب الىٰ الواقع صدوراً وجهة ودلالة لـمٰا كان امراً بيناً رشده ولمٰا كان حلالاً بيناً ، ولو لم يكن (الشاذ) ابعد عنه لمٰا كان امراً بيناً غيه (اوامراً مشكلاً ـ حسب احتمال) ولمٰا كان حراماً بيناً (اوشبهات بين ذلك ـ علىٰ احتمال) ولمٰا نهينا عن الاخذ به الا ان يستشكل بما سبق فليلاحظ .

الىٰ هنا انتهينا من الحديث عن المقبولة فلنعطف الكلام الىٰ :

الحديث عن المرفوعة

فنقول :

ان الامام عليه السلام في المرفوعة قدم الترجيح بالشهرة والشذوذ علىٰ الترجيح بصفات الراوي مما يعني ان الرواية المشهورة تقدم وان كانت اضعف سنداً علىٰ الرواية الشاذة رغم صحة سندها وذلك كله يعني ان الظن النوعي الحاصل من (الشهرة) اقوىٰ من الظن النوعي الحاصل من (الصحة والحسن والممدوحية) حسب الضوابط المذكورة في الاصول والدراية وان (المشهور) اقرب الىٰ الواقع من غيره وان كانت له سائر المرجحات والمقبولة وان قدمت الترجيح بالصفات علىٰ الترجيح بالشهرة والشذوذ فتأمل[٢٤] الا ان عمل الفقهاء علىٰ العكس ف (المرفوعة وان كانت ضعيفة السند الا انها موافقة لسيرة العلماء في باب الترجيح فان طريقتهم مستمرة علىٰ تقديم المشهور علىٰ الشاذ والمقبولة وان كانت مشهورة بين العلماء حتىٰ سميت مقبولة الّا أن عملهم علىٰ طبق المرفوعة وان كانت شاذة من حيث الرواية حيث لم يوجد مروية في شيء من جوامع الاخبار المعروفة ولم يحكها الّا ابن ابي جمهور عن العلامة مرفوعاً الىٰ زرارة)[٢٥] .

ولئن تردد في ترجيح المشهور رواية علىٰ الشاذ لكون نقل المشهور رواية اعم

من التزامهم بصحتها فلا اشكال في ترجيحه اذا وافقته الشهرة الفتوائية بل ان المشهور التزموا بمرجحية الفتوائية وان تجردت عن الروائية..

[ومن هنا يظهر]: ما في كلام الشيخ قده (ولا دليل علىٰ الترجيح بالشهرة العملية)(٢٦) اذ فيه ان الدليل هو بناء العقلاء والعرف حيث انهم يرجحون ــ في اوامر ونواهي الموالي العرفية وفي شئونهم اليومية ــ ما التزمت به اكثرية العبيد ونسبته الىٰ المولىٰ وكذا ما التزم به مشهور الاطباء او المهندسين وغيرهم.

والدليل الآخر هو هذه الرواية الشريفة **(خذ بما اشتهر.. ودع الشاذ..)** والاخرىٰ **(فان المجمع عليه لاريب فيه)** لمكان التعليل بناء علىٰ شموله للشهرة العملية وعدم كون ال في **(المجمع)** للعهد بل حتىٰ لو قلنا بان اللام للعهد فان الحكم (وهو الترجيح) هنا منصوص العلة **(فان المجمع عليه لاريب فيه)** والعلة معممة ومخصصة.. كما سبق وقد سبق ان الاصل في التعليل التعليل بامر ارتكازي لا تعبدي.

ومن ذلك يظهر التهافت بين ما ذكره الشيخ هنا (ولا دليل علىٰ الترجيح بالشهرة العملية) وما ذكره بعد ثلاث صفحات عند استدلاله للتعدي عن المرجحات المنصوصة بـ (ومنها: تعليله الاخذ بالمشهور بقوله فان المجمع عليه لاريب فيه) حيث قال: (فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور علىٰ الشاذ بان في الشاذ احتمالاً لا يوجد في المشهور، ومقتضى التعدي عن موردالنص في العلة وجوب الترجيح بكل مايوجب كون احد الخبرين اقل احتمالاً لمخالفة الواقع)(٢٧) فكيف لايوجد دليل علىٰ الترجيح بالشهرة العملية مع التزامه قده بـ (التعدي عن مورد النص) و(الترجيح بكل ما يوجب كون احد الخبرين اقل احتمالا لمخالفة الواقع) هذا مع اقوائية الشهرة العملية من الشهرة الروائية باعتبار ان نقل المشهور للرواية اعم من التزامهم بصحتها سنداً و بدلالتها متناً، اما الشهرة العملية (ومورد الكلام فيها في بحث التعادل والتراجيح هو ما لو وجدت رواية افتىٰ المشهور علىٰ طبقها وهو المسمىٰ بالضعيف المنجبر بعمل الفقهاء به) والتزامهم

بمؤدى الرواية فهويعني التزامهم بصحتها سنداً ودلالتها متناً فتأمّل. هذا، ولو سلمنا عدم الاقوائية بل وعدم المساواة فلا اقل من ان الشهرة العملية توجب اقلية الاحتمال فتندرج في عموم العلة فكيف لايوجد دليل على الترجيح بها؟

[لايقال]: (ان الشهرة بمعنى الوضوح ومنه قولهم شهر فلان سيفه وسيف شاهر فمعنى كون الروايتين مشهورتين انهما بحيث قد رواهما جميع الاصحاب وعلم صدورهما عن المعصوم(ع) وظهر بما ذكرناه عدم صحة الاستدلال بما في المرفوعة من قوله(ع) «خذ بما اشتهر بين اصحابك» على الترجيح بالشهرة الاصطلاحية)[٢٨] و يدل على ما ذكره دام ظله ما ذكره في لسان العرب قال (... الجوهري: الشهرة وضوح الامر... وقال ابو العباس: انما سمي شهراً لشهرته وذلك ان الناس يشهرون دخوله وخروجه ومثله قال الزجاج... والشهر القمر سمي بذلك لشهرته وظهوره...)[٢٩] وقال في مجمع البحرين (... والشهر والمشهور: المعروف وشهر سيفه اي سله)[٣٠] و يؤيده حلول المشهور محل المجمع عليه في المقبولة في كلام الامام (عليه السلام) والراوي.

ولا يرد عليه: تأخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالصفات في المقبولة فلو لم يكن المراد الشهرة الاصطلاحية كان اللازم العكس اذ الترجيح بالصفات فيها ترجيح لاحد الحكمين على الآخر لمكان اضافة الصفات في المقبولة الى الحاكمين والترجيح بالشهرة ترجيح لاحدى الروايتين على الاخرى.

[فانه يقال]: من الممكن ان يلتزم بارادة الشهرة بالمعنى العرفي المتداول حالياً والمراد في الاصول ايضاً عادة من (اشتهر.) و(المشهور) في المرفوعة **[اولاً]**: للاصل العقلائي في نقل الالفاظ **[وثانياً]** لمقابلته بالشذوذ والندرة في الرواية حيث يراد بالشذوذ مايقابل الشهرة بالمعنى المستعمل في العرف الخاص والعام، قال في لسان العرب: (شذ عنه يَشِذّ و يشُذّ شذوذاً: انفرد عن الجمهور وندر فهو شاذ... وجاؤوا شذّاذ اي قلالا... وشذاذ الناس متفرقوهم... شذ الرجل اذ انفرد عن اصحابه وكذلك كل شيء منفرد فهو شاذ)[٣١] وقال في مجمع البحرين (وفي

القاموس نوادر الكلام ما شذ وخرج من الجمهور... والندرة : القلة)[٣٢] فتأمل .

[وثالثاً] ان الشهرة لو كانت (بمعنىٰ الوضوح) ولو كان (معنىٰ كون الروايتين مشهورتين انهما بحيث قد رواهما جميع الاصحاب وعلم بصدورهما عن المعصوم(ع)) لما كان مجال للترجيح بالاعدلية والاوثقية بعد فرض كون الروايتين مشهورتين اذ فرض كونهما واضحتين معلومتي الصدور عن المعصوم لا ينسجم مع الترجيح بالمرجحات السندية[٣٣] بل يجري ذلك حتىٰ لو اريد من الوضوح مرتبة الأطمئنان ايضاً ، واما ارسالها فينجبر بكون عمل المشهور علىٰ طبقها ـــ فتأمل .

[ورابعاً]: ان تقديم ما علم صدوره من المعصوم(ع) علىٰ غيره او حتىٰ ما اطمئن بصدوره من البديهيات المفروغ عنها فلا يمكن ان يكون مورد السئوال والجواب ذلك ولو تم ما ذكره كان اطلاق السئوال ـــ و بقرينة الجواب ايضاً بناء علىٰ كون معنىٰ الشهرة ما ذكره ـــ يشمل ما علم صدور احدهما او صدور كليهما ولا تحير في ما لو علم صدور احدهما بين ترجيحه علىٰ غيره وغيره ، وكذا لا تحير فيما لو علم بصدورهما من حيث السند فكيف يقع الجواب بالترجيح السندي ؟ هذا .

[وخامساً]: ان ما ورد في كتب اللغة من كون الشهرة بمعنىٰ الوضوح لو سلم ارادته هنا فهو اعم من العلم والأطمئنان النوعي فلا داعي لجعل معنىٰ كون الروايتين مشهورتين العلم بصدورهما عن المعصوم الّا ان يقال بكون مراده من العلم الاعم من الظن النوعي ـــ فتأمل ـــ هذا .

وإذا كان المراد من الشهرة الوضوح بل وكذا لو اريد معناها الاصطلاحي فلا يمكن الاستدلال بهذه الرواية علىٰ حجية رأي الاكثرية الّا باثبات كون المراد بـ **(ما)** الاعم من الرواية وفيه ما لا يخفىٰ او اثبات كون الملاك في ترجيح احد الخبرين هو صرف الشهرة لقاعدة ارتكازية التعليل وغير ذلك كما مرّ مفصلاً ، ولو اريد من الشهرة الوضوح كان الامر اوضح واثبات ان اكثرية الفقهاء من مصاديق المشهور بمعنىٰ الواضح عبر ما مر وسيجيء مفصلاً ومنه ان اجتهاد الواحد الجامع للشرائط اذا كان من مصاديق الواضح (لوضوح حجيته ببناء العقلاء وغيره)

كان اجتهاد المتعدد من مصاديقه بشكل اولى وليتأمل في ماسبق ذكره والله الهادي .

[ومما يؤيد]: كون رأي الاكثرية اقرب الى الواقع ماذكره صاحب الجواهر رضوان الله تعالى عليه في كتاب القضاء حيث حكم بجواز التشريك بين القاضيين في الجهة الواحدة على جهة الاجتماع على الحكم الواحد مشبهاً اياه بالوصيين والوكيلين وعلله بـ (للاصل ولانه اضبط واوثق للحكم خصوصاً بناء على ما هو الحق عندنا ان المصيب واحد)[٣٤] وقال في مفتاح الكرامة : (وكونه في معنى قصر ولايتهما بما يتفقان عليه فيكون اوثق واضبط)[٣٥] .. وسنتكلم حول هذا الفرع بالتفصيل في موضع آخر ان شاء الله ..

[لايقال]: ما ذكر ههنا ـــ من حجية الشهرة ، والترجيح بها عند التعارض ، وكون ما انعقدت عليه اقرب للواقع من غيره يناقض ماذكر سابقاً ـــ من عدم كون الشهرة ظناً معتبراً ، في الجواب الثاني عن اشكال عدم فهم الفقهاء من الآية الكريمة الوجوب ـــ ؟ .

[اذ يقال]: ان ما ذكر هناك هوعدم حجية الشهرة للمجتهد وللخبير ولذا جرت سيرة العقلاء على اتباع اجتهادهم لو كانوا من اهل الخبرة وان خالفهم المشهور ، وعليه بنائهم ، وماذكر هنا هو حجية الشهرة لغير الخبير ولغير المجتهد بل المقصود اثباته هنا : حجية قسم خاص من الشهرة وهو شهرة مراجع التقليد في الشئون العامة فتأمل[٣٦] .

ومن هنا يتضح ان مافرضناه من عشرة اشخاص في غابة وحكم العقل باتباع الشخص الحادي عشر للاكثرية انما هو فيما لو لم يكن خبيراً ادى ظنه الى كون الطريق الفلاني آمناً وفيما لم يكن عامياً قادراً على التشخيص وفهم الادلة ومعارضاتها ومزاحماتها والاجاز له اتباع رأيه عقلاً ، واما وجوب اتباع ما ادى اليه ظنه ، عقلاً ، فمحل تأمل ـــ فتأمل والله العالم الهادي .

تنبيه :

الـروايـات التي ذكرت في هذا الفصل والفصل السابق ان كانت ارشاداً الىٰ حـكم العقل فهذا الدليل عقلي وان لم تكن فنقلي باعتبارها وان كان عقلياً باعتبار مـاذكـر من اسـتـقـلال الـعـقل و بناء العقلاء علىٰ مؤادها كما انه تضمن براهين عديدة علىٰ المدعىٰ ذكرت في طي البرهان العام فليراجع .

هوامش الفصل الخامس



(١) الكفاية ج ٢ ص ٣٩٨ .
(٢) غير خفي ان بعض هذه الأجوبة وارد عليه قده و بعضها علىٰ تطبيق كلامه علىٰ المقام فليلاحظ .
(٣) سورة الحاقة الآية ٤٤ ــ ٤٧ .
(٤) سورة العنكبوت الآية ١٨ .
(٥) قد يكون الافضل التمثيل بما اذا علمنا بالصدور وعلمنا بانه صدر تقية او صورياً او غير ذلك .
(٦) الرسائل ــ التعادل والتراجيح ص ٤٥١ .
(٧) الرسائل ــ التعادل والتراجيح ــ ص ٤٦٢ .
(٨) حاشية الآخوند علىٰ الرسائل ص ٢٨١ قبل عنوان (في المرجحات السندية) وقد يكون الاولىٰ اضافة (او دلالته) كما في بعض الامثلة مما سبق .
(٩) نهاية الدراية المجلد الثالث ص ١٧٤ .
(١٠) قد يكون الاولىٰ التمثيل باكرم زيداً لان العالم يكرم وكان عالماً بالطب لانطباقه علىٰ المورد اكثر وقد سبق الجواب عن احتمال كون اللام للعهد ولكن الامر هين اذ الكلام ههنا من حيث خصوصية المورد وان المترقب من الرواة كذا لا من حيث الالف واللام اضافة الىٰ عدم احتمال كون اللام للعهد باعتبار اقوائية الصدور اذ المعهود المذكور هو الخبر فقط واقوائية الصدور مورد لا غير.
(١١) وكان قد اتصف بواحد منها فقط .
(١٢) هـٰذا الجواب مقدم رتبة علىٰ الجواب الرابع لفرض تسليم ان الشهرة الروائية مما لا ريب فيها صدوراً فقط لا مطلقاً .
(١٣) الرسائل ٤٥٠ .
(١٤) حاشية الاخوند علىٰ الرسائل ص ٢٧٣ .
(١٥) هذان من باب الاولوية لا لشمول لا ريب لهما .
(١٦) هذا الوجه لعدم الوقوع والاخيران للامتناع .
(١٧) نهاية الدراية ج ٣ ص ١٧٤ .
(١٨) اذ يعني (لا شك فيه) وان كان الوهم علىٰ خلافه .
(١٩) حقائق الاصول ج ٢ ص ٤٠٢ .
(٢٠) الكفاية ــ المجلد الثاني ــ ص ٢٨٤ .

(٢١) المصدر ص ٢٨٢ .

(٢٢) لا يخفىٰ ان بعض هذه الاشكالات الستة وارد علىٰ كلام الاخوند قده بلحاظ ما ذكره الكمباني قده دفاعاً عنه ــ فتأمل .

(٢٣) الاستدلال اما بلحاظ اعتبار ارادة الشهرة الاصطلاحية من المقبولة بقرينة المقابلة بالشاذ وفرض تعارض الروايتين المشهورتين وفيه ما لا يخفىٰ واما بلحاظ ادعاء كون ما نحن بصدده من مصاديق (امر بين رشده فيتبع) بالادلة التي اقيمت في هذا الكتاب عقلاً ونقلاً فيكون مرجعه اليها .

(٢٤) : اذ الترجيح بالصفات ترجيح لاحد الحكمين علىٰ الآخر لا لاحدىٰ الروايتين على الاخرىٰ في مقام التعارض .

(٢٥) الرسائل / التعادل والتراجيح / ص ٤٤٧ .

(٢٦) المصدر ص ٤٤٨ .

(٢٧) المصدر ص ٤٥٠ .

(٢٨) مصباح الاصول ج ٣ ص ٤١٣ .

(٢٩) لسان العرب ج ٤ ص ٤٣١ــ ٤٣٢ مادة شهر .

(٣٠) مجمع البحرين للطريحي ج ٣ ص ٣٥٧ مادة شهر .

(٣١) لسان العرب مادة شذذ ج ٣ ص ٤٩٤ ــ ٤٩٥ .

(٣٢) مجمع البحرين مادة ندر ج ٣ ص ٤٩٠ .

(٣٣) هذا الجواب مقتبس من (دروس في علم الاصول) الحلقة الثالثة الجزء الثاني ص ٤٠٣ .

(٣٤) جواهر الكلام ــ كتاب القضاء ــ المجلد ٤٠ ــ ص ٦٠ .

(٣٥) مفتاح الكرامة المجلد ١٠ ص ١٢ كتاب القضاء ،

(٣٦) وجهه :

ان رأي الاكثرية لو كان اقرب للواقع من رأي المجتهد المنفرد ــ للروايات ولحكم العقل ــ لزم عدم حجية رأي غيرها مطلقاً سواء كان مجتهداً ام غيره ، الّا ان يقال بانه لا تلازم بين كون رأيها أقرب للواقع و بين عدم حجية رأي كل فقيه لنفسه ، ألا ترىٰ حجية رأي غير الاعلم لنفسه ــ علىٰ بعض المباني بل كلها لكون الخلاف في حجية رأي غير الاعلم لغيره وجواز تقليده وعدمه مع وجود الاعلم لا لنفسه ــ مع كون رأي الاعلم ــ خاصة مع تحقيقه في تلك المسألة وعدم مخالفته لاعلم آخر في عصر آخر ــ اقرب للواقع ، وعلىٰ ذلك بناء العقلاء وسيرتهم ولذا يرون رأي الخبير

حجة لنفسه وان عارضه خبير اعلم في الطب والهندسة وسائر الشئون ــ .

وعلىٰ ذلك تكون الادلة الدالة علىٰ حجية ظن المجتهد لنفسه شاملة لما لو انعقدت الاكثرية علىٰ خلافه ولا مانع منه ثبوتاً لامكان وجود مصلحة في ذلك ، وكون الاصل في الادلة الطريقية لايعني عدم حجية رأيه لمحكوميته ــ اي الاصل ــ بعموم الدليل ، و يتضح ذلك اكثر لو التزمنا بان الحجية تعني جعل حكم ظاهري علىٰ طبق مؤدىٰ الدليل او تعني المنجزية والمعذرية اللهم الآ لو امكن استثناء انعقاد الاكثرية في الشئون العامة علىٰ خلاف رأي الفقيه كما اسهبنا الكلام عنه .



الفصل السادس

في تفصيل الاستدلال ببرهان الدوران والترديد

برهان الدوران والترديد

ويمكن الاستدلال بحكم العقل علىٰ حكومة رأي اكثرية الفقهاء عن طريق برهان الدوران والترديد، فنقول و بالله نستعين :

ان الامر يدور ـــ عند تعارض اراء وقرارات المراجع ـــ بين :

أ ـــ نفوذ أمر كل فقيه على مقلديه فحسب

ب ـــ نفوذ أمر أحدهم غير المعين علىٰ الجميع

ج ـــ نفوذ حكم أحدهم المعين

د ـــ نفوذ حكم احدهم المخير

هـ ـــ نفوذ حكم الاكثرية

[اما الاول] :

فغير صحيح لاستلزامه الهرج والمرج واختلال النظام والضرر النوعي اذ من الواضح ان فقيهاً لو أمر بالحرب، وأمر آخر بالصلح وقلنا بنفوذ حكم كل منهما علىٰ مقلديه وجب علىٰ مقلدي الاول الجهاد والاعداد، وعلىٰ مقلدي الثاني عدمهما، وذلك يستلزم دخول الدولة بنصف قواها الىٰ المعركة ـــ او أكثر او أقل ـــ مما يؤدّي الىٰ هزيمتها امام العدو احياناً كثيرة واوضح من ذلك ما لو حكم الفقيه الاول : بان الاولوية للحرب مع الدولة «ألف»، والثاني : بالاولوية للحرب مع الدولة «ب»، والثالث : بالاولوية للحرب مع الدولة «ج»، والرابع : د[1] فهل يمكن لشخص ان يلتزم بالخيار الاول حينئذٍ (نفوذ أمر كل فقيه علىٰ مقلديه فحسب)؟ مما يستلزم فتح اربع جبهات عسكرية في وقت واحد امام اربعة دول تفوق كل واحدة منها الدولة الاسلامية كماً وكيفاً؟ والا يلزم من ذلك اكبر

الضرر واختلال النظام والهرج والمرج ؟

وكذا لو ارتأىٰ فقيه اتخاذ سياسة (تصدير الثورة) ودعم الحركات التحررية بالسلاح والمال والاعلام وتفجير الداخل وحكم به ، وارتأىٰ الآخر عكس ذلك تماماً بأن رجح اقامة علاقات دبلوماسية قوية مع الدول المجاورة وغيرها وضرب حركات التحرر عبر تحديد او ملاحقة قادتها كونها حائلة دون تحسن العلاقات مع سائر الدول وحكم به ، فان من البديهي ان نفوذ حكميهما علىٰ مقلديهما يستلزم ماذكر من المحذورات .

ومن الثابت ان (حفظ نظام النوع) من الواجبات وان الاخلال بالنظام والهرج والمرج مما ردع عنه العقل والشارع ولذا قالت الصديقة الطاهرة عليها السلام : (وطاعتنا نظاماً للملّة) ولذا قال في المستند في كتاب القضاء : (الثالثة : القضاء واجب علىٰ اهله بحق النيابة للامام في زمان الغيبة في الجملة باجماع الامة بل الضرورة الدينية لتوقف نظام نوع الانسان عليه ...)[٢] .

وأمّا ما ربما يقال من اندفاع الهرج والمرج واختلال النظام بتحكيم رأي الفقيه الحاكم فسيأتي الجواب عنه تفصيلاً عند التطرق للشق الثالث باذنه تعالىٰ .

ويمكن توضح ماذكرناه اكثر فأكثر بملاحظة أمرين :

[الامر الاول]: ان من الواضح عدم تطابق الخارطتين الجغرافية والبشرية ــ التقليدية ذلك ان مقلدي المراجع يتوزعون في دول عديدة حيث تضم كل دولة مقلدين لعدة مراجع حيث لم تستطع (الحدود الجغرافية) ان تأقلم (حدود الولاء) لتحتكر كل دولة لنفسها مرجعاً واحداً فارضةً حصاراً حديدياً أمام تقليد شرائح من الشعب لمراجع آخرين وهكذا كان لكل مرجع مقلدون عديدون في عدة بلاد وكانت شعوب كل دولة ترجع الىٰ عدة فقهاء وان كان ذلك بنسب متفاوتة .

ولقد اشتهر الشيعة منذ القدم وعلىٰ مر الاعصار بذلك حيث ان فتح باب الاجتهاد ، وتعددية مراجع التقليد ، اشهر من نار علىٰ علم وكذلك رجوع الناس من أية قوميّة كانوا الىٰ المرجع مهما كان صنفه ، فترىٰ العربي يقلد مرجعاً ايرانياً

(كالشيخ الانصاري قده والميرزا الشيرازي قده والسيد ابي الحسن الاصفهاني قده) او افغانياً (كالآخوند الخراساني الهروي قده) وترىٰ الايراني يقلد مرجعاً عراقياً (كالعلامة الحلي قده والمحقق الحلي قده وابن سعيد الحلي قده وابن طاووس قده والشيخ المفيد قده) او لبنانياً (كالشيخ البهائي قده والشهيد الاول قده والشهيد الثاني قده والمحقق الكركي قده) وهكذا وهلم جداً...

كما نجد مراجع عديدين الىٰ جنب المرجع الاعلى لو وجد (الاخوند الخراساني والميرزا محمد تقي الشيرازي ، وصاحب العروة اليزدي ، ثم السيد ابو الحسن الاصفهاني والميرزا النائيني والسيد حسين القمي وكاشف الغطاء والمرحوم الكمباني ، ثم : السيد الحكيم والسيد الشاهرودي والسيد الميلاني والسيد البروجردي والسيد الخوانساري والسيد عبدالهادي الشيرازي والسيد ميرزا مهدي الشيرازي والشيخ محمد كاظم الشيرازي والسيد ابراهيم الاصطهباناتي والسيد محمد حجة الكوهكمري قدس الله اسرارهم ــ ثم المراجع الحاضرون حفظهم الله تعالىٰ ــ) .

ولربما تطرقنا الىٰ تفصيل ذلك والىٰ دراسة الحركة المرجعية طوال التاريخ في كتاب آخر ان شاء الله .

[الامر الثاني] : ان كثيراً من القرارات لاتتحدد في اطار مقلدي المرجع الواحد بل تتسع تأثيراتها لتشمل مقلدي سائر المراجع سلباً او ايجاباً فعلىٰ صعيد الدولة يمكن التمثيل بـ : نظام الضرائب ، التأميم وعدمه ، تحديد التجارة الخارجية وفرض المكوس والرسوم الجمركية ، قطع العلاقات الاقتصادية والدبلوماسية مع هذه الدولة او تلك ، الحرب والصلح ، نظام الجندية الاجباري ، واما في خارج اطار الدولة فيمثل بـ : اتخاذ اسلوب العمل الثوري في مواجهة الحاكم الجائر (كما ارتآه الآخوند الخراساني صاحب الكفاية قده في المشروطة مثلاً) او انتهاج سبيل الانعزال والابتعاد عن العمل السياسي (كما ارتضاه الطباطبائي اليزدي صاحب العروة قده في تلك الحادثة) ، او اتباع طريقة (التغيير الثقافي) عبر تقوية نظام

الوكلاء والتركيز علىٰ بناء المؤسسات الدينية والاجتماعية والثقافية (كالمساجد والمدارس والحسينيات وغيرها) كما سلكه السيد ابو الحسن الاصفهاني قده عندما آلت اليه المرجعية بعد وفاة صاحبي الكفاية والعروة قدهما .

وكذلك في الموقف من كل فتنة عارضة وما اكثر امثلتها ــ وكذلك في السياسة العامة التي يسير عليها المرجع طوال حياته .

ومن الواضح ان اي موقف من المواقف السابقة لا ينحصر تأثيره في مقلدي المرجع صاحب الموقف المعين ، اذ ان اتخاذ اسلوب العمل الثوري في مواجهة الطاغوت في دولة مّا امّا ان يؤدّي الىٰ اسقاطه اولا ، وعلىٰ التقدير الاول ، اما مع تضحيات في الانفس وخسائر في الاموال اولا ثم اما مع سقوط الحكم بيده ام لا وعلىٰ هذين التقديرين فاما ان يقع بيد الاحسن او الاسوء او المساوي ، وفي جميع هذه الصور : من بعض الوجوه او كلها او بالتخالف ، وعلى التقدير الثاني اما ان يسبب ذلك زيادة تكبّره وتجبّره ودكتاتوريته وغصبه للحقوق وهدره للدماء او يسبب العكس او لا يؤثر اصلاً لا سلباً ولا ايجاباً وعلىٰ تقديري الزيادة وعكسها اما ان يسبب ذلك سرعة سقوطه(٣) او بطؤه وهكذا وهلم جراً ومن الواضح انه علىٰ جميع التقادير بعد اخراج مستحيل الوقوع ومستبعده تكون التأثيرات منعكسة على الشعب باكمله او قطاعات واسعة منه لا تكون بالضرورة مقلدة باجمعها للمرجع متخذ القرار .

وكذلك قرار العمل الثقافي والانعزال ، اذ من الواضح ان متخذي القرار يرون فيهما المصلحة او المفسدة الاقل وفي عكسهما المفسدة او المفسدة الاكثر وعلىٰ جميع التقادير لا تنحصر المصلحة والمفسدة في مقلديهما .

فلو قلنا بنفوذ حكم كل فقيه علىٰ مقلديه استلزم ذلك ــ مع لحاظ ما سبق من الامرين ــ الهرج والمرج واختلال النظام والضرر النوعي فتأمل ، اذ قد يقال بكون الدليل اخص من المدعىٰ هذا .

اضافة الىٰ ورود اشكال آخر علىٰ الالتزام بالشق الاول وهو ان جعل مرجّح

نفوذ حكم هذا الفقيه هو كونه مقلّداً ، بلا دليل ، لعدم قيام دليل علىٰ كون النافذ حكمه هو المقلّد ، وعلى التلازم بين الرجوع الىٰ شخص في التقليد و بين نفوذ احكامه ، بل الدليل على العدم اذ ادلة ولاية الفقيه مطلقة شاملة لكل جامع للشرائط مقلّداً كان او غيره ، فتخصيصها بما لو قلده الشخص تخصيص بلا مخصص هذا .

ولا يخفىٰ ان هذ الشق الاول مندرج في الشق الثالث ومن مصاديقه .

واما الثاني :

فغير تام ايضاً اذ انه مستحيل ان اريد بـ (غير المعين) غير المعين في مرحلة الثبوت اذ لا وجود للواحد المردد في الخارج لان كل شيء هو هو ولا يعقل ان يكون هو او غيره اذ ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عنه محال والا لزم اجتماع النقيضين ، ولا معنىٰ له ان اريد به (غير المعين في مرحلة الاثبات)[٤] اذ لا معنىٰ للأمر باتباع شخص غير معين من مجموعة بل هو مستحيل من الآمر الملتفت ومن المأمور ، أمّا من الآمر فلعدم امكان البعث نحو ما لا يمكن الانبعاث اليه من الملتفت ولا يمكن (تنجيز) الامر باتباع اي واحد منهم لكونه مردداً بين الحجة واللاحجة الا ترىٰ عدم امكان تنجز الامر باتباع النبي(ع) لو جهل وتردد بين من هو نبي ومن ليس بنبي ؟ لمن جهله ولم يكن له طريق الىٰ معرفته قصوراً ضرورة كون التنجز فرع الالتفات وقبح تكليف غير الملتفت الا باعتبار اختيارية مقدمات قد قصر فيها اضافة الىٰ ان الشك في الحجية موضوع عدم الحجية امّا من المأمور فكذلك لان الا تباع فرع الالتفات فتأمل .

الّا ان يقال ان اتباع شخص بما انه مأمور باتباع قوله فرع الالتفات ، او يقال (الا تباع) لا يطلق عرفاً على من مشى علىٰ طريقة شخصٍ غير ملتفت الىٰ انها طريقته وغير مستند اليه ناسبٍ ذلك اليه .

وامّا الثالث

وهو نفوذ حكم احدهم المعين: فيرد عليه انه ليس اولىٰ من نفوذ حكم الآخرين عليه.

[لايقال]: الذي ينفذ حكمه هو الاعلم لانه الواجب تقليده.

[اذ يقال: اولاً وثانياً]: انه غير تام مبنىٰ و بناءً، **اما مبنىٰ** فلان تقليد الاعلم غير واجب وقد مرّ الحديث بحمد الله عن ذلك وعن عدم صحة سائر الادلة التي اقيمت لنفوذ حكم الاعلم.

واما بناء: فلو سلمنا وجوب تقليد الاعلم وان ذلك يستلزم نفوذ حكمه هو لاغير وفرض وجود اعلم يسلم الجميع اعلميته والتزم الجميع بوجوب تقليد الاعلم صح ماذكر، ولكن سيأتي ابطال الاستلزام، واما الفرض فهو غير واقع والخارج علىٰ خلافه اذ لا التزام من الجميع بذلك وعلى فرضه فالنزاع الصغروي مما لا ينكر اذ الاختلاف بين الناس والفضلاء في صغرىٰ «**الاعلم**» لا يخفىٰ علىٰ احد اذ كل يدعي ان مقلّده ومرجعه هو الاعلم فاتباع الآخوند قده كانوا يدعون اعلميته وكذا اتباع اليزدي، وقل مثل ذلك في النائيني والاصفهاني والعراقي وهكذا نازلاً وصاعداً..

وليس هذا الاختلاف ناشئاً عن الهوىٰ والتعصب بل انه كثيراً مايرجع الىٰ:

أ ــ **الاختلاف في «ضابط الاعلمية»** فهل هو العمق والتدقيق ام السعة والشمول ام غيرهما؟ فالشيخ الانصاري قدس سره ادق وصاحب الجواهر قدس سره اشمل فمن الاعلم؟

قال في (المهذب): (الاعلمية من الموضوعات العرفية ومحتملاتها في المقام اربعة: الاول: ان يكون اكثر علماً من غيره... الثاني: ان يكون اكثر استحضاراً

للفروع الفقهية ومسائلها ... الثالث: اقرب اصابة الىٰ الواقع ... الرابع: اجود فهماً واحسن تعييناً للوظائف الشرعية ...)(٥).

وقال في (الفقه): (الظاهر ان الاعلمية عبارة عن قوة الملكة وشدتها، وماذكره المصنف وغيره من عللها او معلولاتها لا حقيقتها اذ كثرة الاطلاع وجودة الفهم سببان لقوة الملكة وحسن الاستنباط متفرع عليها ...)(٦)ــ فتأمل.

ولابأس بنقل كلام المولىٰ احمد النراقي رضوان الله تعالىٰ عليه بطوله لما فيه من فائدة توضيح ماادعيناه (من ندرة الاتفاق علىٰ الاعلم) قال قده في المستند (والمراد بالاعلمية، الاعلمية في الاحاديث وفي دين الله كما في الروايتين ... والاعلمية في الاحاديث يكون تارة باكثرية الاحاطة بها والاطلاع عليها وأخرىٰ بالافهمية لها وادقيّة النظر واكثرية الغور فيها وثالثة بزيادة المهارة في استخراج الفروع منها ورد جزئياتها الىٰ كلياتها ورابعة بزيادة المعرفة بصحيحها وسقيمها واحوال رجالها وفهم وجوه الخلل فيها، وخامسة باكثرية الاطلاع علىٰ مايتوقف فهم الاخبار عليها من علم اللغة وقواعد العربية والنحو والصرف والبديع والبيان ونحوها، وسادسة باستقامة السليقة ووقادة الذهن وحسن الفهم فيها كما اشار اليه في بعض الاخبار المتقدمة بقوله (وحسن الاختيار)، وسابعة باكثرية الاطلاع علىٰ اقوال الفقهاء التي هي كالقرائن في فهم الاخبار ومواقع الاجماعات واقوال العامة التي هي من المرجّحات عند التعارض وفي فهم القرآن الذي هو كذلك، والاعلم الذي يمكن الحكم الصريح بوجوب تقديمه فهو الاعلم بجميع تلك المراتب او في بعضها مع التساوي في الباقي والا فيشكل الحكم بالتقديم ومن ذلك يظهر ندرة مايحكم فيه بوجوب التقديم البته والله العالم)(٧) ومن ذلك كله اتضح ماذكرناه اكثر في سبب الاختلاف في مصداق الاعلم وهو الاختلاف في الضابط وتبعض تلك المراتب السبعة وعدم اجتماعها جميعاً في فقيه غالباً وامتلاك فقيه لبعضها في حين امتلاك فقيه آخر لبعضها الآخر وهكذا ــ.

ب ــ **الاختلاف في (التشخيص)** عن قناعة تامة، الا ترىٰ الناس مختلفين في امهر الاطباء واعلمهم ؟ وكذا في افضل المهندسين والبنائين و.. و.. وهل ذلك تابع في الاكثر الّا عن اختلاف التشخيص والقناعة التامة بذلك لا لهوىٰ وتعصب ؟

ولعلماء النفس والاجتماع تحليلهم في هذا المقام قد نتطرق له في كتاب آخر باذن الله .

وحينئذٍ اذا اختلف الناس في الاعلم فان قلنا بنفوذ حكم الاعلم في حق الجميع : مقلديه ومقلدي غيره ــ بناء علىٰ تسليم الكبرىٰ من الجميع وان الاعلم هو واجب الاتباع ــ لزم ــ ان قلنا بنفوذ حكم الاعلم الاثباتي بان قلنا بنفوذ حكم من اطمئن بعض باعلميته علم ــ نفوذ احكام عدة مراجع ــ ممن ادعىٰ بعض الناس اعلميته سواء للاختلاف في الضابط ام للاختلاف في التشخيص بعد الاتفاق علىٰ الضابط ــ علىٰ كل الشعب وهذا محال لاستلزامه طلب النقيضين او الضدين من المكلف مثلاً لو حكم احدهم بتجنيد كل الطاقات للحرب علىٰ الجبهة الشمالية والآخر بتجنيد كلها للحرب علىٰ الجبهة الجنوبية مثلاً او حكم احدهم بالحرب والآخر بعدمها اما ان قلنا بنفوذ حكم الاعلم الثبوتي(٨) ــ وان كان الاثباتي عكسه فيلزم المحاذير التي ذكرت في الخيار الثان كما يلزم تكليف ما لا يطاق .

والكلام بعينه يجري فيما لو وجد اعلم يسلم الجميع اعلميته ولكن لم يلتزموا باجمعهم بوجوب تقليد الاعلم بان ارتأىٰ بعض الفقهاء جواز تقليد غير الاعلم بل نقول بذلك حتى لو ارتأىٰ العوام او كثير منهم او بعضهم جواز تقليد غير الاعلم اذ ان وجوب تقليد الاعلم تعينياً في مسئلة تقليد الاعلم دوري اذ وجوب تقليده في هذه المسألة فرع وجوب تقليده تعييناً مطلقاً فلو توقف وجوب تقليده **تعييناً مطلقاً** علىٰ وجوب تقليده ــ الثابت بقوله ــ في هذه المسألة دار، **نعم لو كان الحاكم**

والملزم هو العقل لاقول الاعلم بوجوب تقليد الاعلم ارتفع الدور ، واذا كان الحاكم هو العقل فاننا نجد كثيراً من العقلاء (غيرالمجتهدين) لا يرون وجوب الرجوع للاعلم تعييناً لو لم نقل بان بناء العقلاء على عدمه .

وفي هذه الصورة من الطبيعي ان يرى كل من الاعلم وغير الاعلم نفوذ حكمه هو على مقلديه (او على الجميع) وان يرى مقلدوا الاعلم نفوذ حكمه عليهم ومقلدوا غيره نفوذ حكم هذا الغيرعليهم و يعود الكلام السابق (قبل صفحة تقريباً) بعينه هيهنا (من القول بنفوذ حكم الاعلم وغير الاعلم على المقلدين او بنفوذ حكم كل منهما على الجميع) ولا يمكن القول بعدم صحة حكم غير الاعلم في حق مقلديه اذ ان قوله هو الحجة عليهم شرعاً وعقلاً تخييراً (لما توصلوا اليه بعقولهم ــ حسب اعتقادهم ــ من عدم وجوب تقليد الاعلم تعييناً) او تعييناً بناء على عدم جواز العدول فتأمل .

وكذا لا يمكن القول بان الواجب عليه هو اتباع الاعلم لانه يرى رأيه الموافق للموازين الفقهية ورأي غيره باطلاً ، ولذا قال في العروة في كتاب القضاء (مسألة ٥ : لابد للقاضي ان يحكم بمقتضى رأي نفسه لا رأي غيره وان كان اعلم) وقال في المهذب (لانه المنساق من الادلة ، ولاصالة عدم الأعتبار في غيره ولكن لو اتفق رأيه مع رأي غيره من حيث تمامية الدليل لديه لا اعتماداً على نظره يصح حينئذٍ)[٩] .

وقال في المستند (الثانية عشرة اذا كان تنازع المتخاصمين عند حاكم في امر لاختلاف المجتهدين ... يجب على الحاكم المترافع اليه الحكم في الواقعة بمقتضى رأيه وفتواه اجماعاً لانه حكم الله عنده وفي حق كل من يقلده او يترافع اليه ...)[١٠] وقال في الفقه (... وذلك لانه يصدق انه حكم بحكمهم وان الراد عليهم كالراد عليهم عليهم السلام)[١١] .

ولا يخفى جريان ما ذكر في المهذب والمستند والفقه من التعليل في امر الحكم في الشئون العامة فليلاحظ ، ونحن في غنى عن اثبات ذلك اذ لم يقل احد بوجوب

اتباع ــ بل حتّى بجواز اتباع فتأمل ــ المجتهد لغيره في الفتاوىٰ نعم في القضاء عليه الا تباع ، واما في الحكم فقد تطرقنا هيهنا لجانب من البحث وسنتكلم عنه في مكان آخر ايضاً ان شاء الله تعالىٰ وسنتطرق الىٰ صورة حدوث التدافع ايضاً ، بأن رأىٰ الاعلم نفوذ حكمه علىٰ سائر المجتهدين ورأىٰ غير الاعلم عدمه او بالعكس بان رأى غيره نفوذ حكم السابق اعلم او غيره !

اللهم الا ان يقنعوا جميعاً (وهو فرض غير واقع) بلزوم تقليد الاعلم ، فيرجع الكلام الىٰ الفرض السابق ..

[لايقال]: لنا ان نلتزم بان الذي ينفذ حكمه هو (**ولي الامر**) ؟

[فانه يقال]: (**ولي الامر**) هو الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم افضل الصلاة والسلام ، ولو تعدىٰ منهم الىٰ خلفائهم كان كل المراجع اولياء للامر لا احدهم بعينه اذ دليل التعدي عام يشمل كل من جمع الشرائط ، فمثلاً قوله عليه السلام في المقبولة (**ينظران من كان منكم ممن قد روىٰ حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً**) وقوله عليه السلام (**واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الىٰ رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله**) وقد مر تفصيل الكلام حول ذلك والاستدلال بهذه الروايات وسائر الروايات فليراجع .

[ولو قيل]: بان الذي ينفذ حكمه هو (**الحاكم الفعلي**) الذي تسلم ازمة امور الدولة بيده وهو قائد الثورة الذي اسقط الحكم السابق واقام مقامه حكومة جديدة .

[قلنا]: ان (**ولاية الفقيه**) علىٰ القول بها لم يقيّدها احد من الفقهاء بسقوط السلطة بيده ، فللفقيه الولاية شرعاً داخل الحكم كان ام خارجه[١٢] ولذا قال في (الحكومة الاسلامية) (وفي حالة عدم امكان تشكيل تلك الحكومة فالولاية لاتسقط لان الفقهاء قد ولاهم الله فيجب علىٰ الفقيه ان يعمل بموجب ولايته قدر المستطاع فعليه ان يأخذ الزكاة والخمس والخراج والجزية ان استطاع لينفق كل ذلك في مصالح المسلمين وعليه ان استطاع ان يقيم حدود الله)[١٣] .

ومن هنا يظهر عدم صحة (واذا نهض بامر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل فانه يلي من امور المجتمع ما كان يليه النبي (ص) منهم ووجب علىٰ الناس ان يسمعوا له و يطيعوا)(١٤) ان اراد من (الناس) مايشمل سائر الفقهاء المراجع ، بل هذا الكلام ينافي ماذكره من (لان الفقهاء قد ولاهم الله) مستدلاً به علىٰ عدم سقوط الولاية ان اراد سقوط ولايتهم بمجرد تولي فقيه آخر للحكم فاذا كان الله قد ولاهم فما المسقط لولايتهم عند تصدي فقيه للحكم ، اللّهم الّا لو قام دليل خاص علىٰ الاستثناء وان الولاية ثابتة للفقهاء مطلقاً سواء كانوا داخل الحكم او خارجه الّا في صورة وقوع الحكم بيد احدهم ، وليس يوجد مايدل علىٰ هذا التخصيص بل الدليل علىٰ عدمه كما اوضحناه هيهنا وفصّلناه في مواضع أُخرىٰ من هذا الكتاب فليراجع ، ومن هنا اتضح تمامية ماذكره دام ظله من (وعلى الفقيه ان يعمل بموجب ولايته قدر المستطاع ...) وكون اطلاقه وعدم تقييده بما لو وقع الحكم بيد احد الفقهاء هو مقتضى القاعدة ، وبناء علىٰ ذلك يكون من الواجب علىٰ الحاكم فقيهاً كان او غيره السماح لسائر الفقهاء باعمال ولايتهم و يكون سلب قدرة الفقيه علىٰ اعمال ولايته ، اوعدم السماح له بتحصيلها صداً عن المعروف ومنعاً للحق عن ذي الحق وكلاهما محرم ، ولو منعت الحكومة الفقيه عن ذلك كان عليه ان يعمل ولايته قدر استطاعته ــ كما مر من كلامه ــ وعليه ان يسعىٰ ليصل الىٰ مقدار ماله من الولاية مما اعتبره الشرع المقدس للفقيه ، واما لزوم الهرج والمرج فقد فصلنا الحديث عنه في موضع آخر وذكرنا انه يندفع بشورىٰ الفقهاء اضافة الىٰ اجوبة أُخرىٰ فليراجع .

ومما يوضح عدم تمامية ماذكره لو اريد به تعميم الولاية ووجوب الاطاعة ، انه قد استفاد ولاية الفقيه من مجموعة روايات مطلقة لم تقيد فيها ولايته ووجوب متابعته بسيطرته علىٰ الدولة او عدم سيطرة غيره من الفقهاء عليها ، فمن الروايات التي استدل بها قول امير المؤمنين عليه السلام : **(قال رسول الله (ص) اللّهم ارحم خلفائي ــ ثلاث مرات ــ قيل يا رسول الله ومن خلفاؤك؟ قال : الذين يأتون من**

بعدي يروون حديثي وسنتي فيعلمونها الناس من بعدي[١٥] حيث قال: (... ولامجال للشك في دلالة الرواية علىٰ ولاية الفقيه وخلافته في جميع الشئون)[١٦] واذا كان ذلك فاين التقييد بصورة توليه للحكم او صورة عدم تولي غيره له؟ بل ان ماذكره مد ظله بعد ذلك (والخلافة الواردة في جملة (اللّهم ارحم خلفائي) لا يختلف مفهومها في شيء عن الخلافه التي تستعمل في جملة (علي خليفتي))[١٧]. كالصريح في نفي هذا التقييد اذ مما لاشك فيه ان (خلافة الامام علي عليه السلام) لا تختص بصورة توليه الحكم او بصورة عدم تولي غيره للحكم فاذا كان العلماء خلفاء للرسول (ص) كخلافة علي عليه السلام تماماً ــ علىٰ ما صرح به ــ فينبغي ان لاتناط خلافتهم وولايتهم بالسلطة الظاهرية ابداً وجوداً وعدماً.

ومثل ذلك جارٍ في الرواية الاخرىٰ التي استند اليها في اثبات ولاية الفقيه، قال الكاظم عليه السلام: (**اذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لايسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها...**)[١٨] قال: (قوله (ع) «لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام...» تكليف للفقهاء ان يحفظوا الاسلام بعقائده واحكامه وانظمته...)[١٩] فهل تنحصر حصنية الفقيه للاسلام ــ التي استفيد منها ولاية الفقيه ــ وكذا (تكليف الفقهاء بان يحفظوا الاسلام بعقائده واحكامه وانظمته...) بالفقيه المتولي للسلطة حتى يخرج كافة الفقهاء الذين لم تقع السلطة بايديهم عن الحصنية وعن التكليف بحفظ الاسلام؟! مع وجود الجمع المحلىٰ بأل، والا يلزم من ذلك تخصيص الاكثر وبلا مخصص.

ونفس الكلام يجري في سائر الروايات التي استند اليها فليراجع خاصة المقبولة ص ٨٦ ورواية ابي خديجة ص ٨٩ ورواية تحف العقول ص ١٠٢ الواردة في ظرف عدم تسلم الفقيه والقاضي للسلطة.

وكيف كان .. فان سقوط الفقيه عن الولايةوعن نفوذ التصرفات بمجرد تسلم فقيه آخر للسلطة هو المحتاج للدليل ـ بل نقول ان الدليل قائم علىٰ العدم حيث ان اطلاقات ادلة الولاية ـ وهي الروايات والآيات ـ تشمل صورتي تسلم الفقيه للحكم وعدمه ـ وقد ذكرنا الآن بعض الروايات وذكرنا سابقاً مايمكن ان يستدل به منها فليراجع ، ومما يدل علىٰ ذلك اننا لانجد ولا في رواية واحدة تعليق الولاية علىٰ صورة وقوع السلطة الظاهرية بيد الفقيه او اشتراطها بعدم وقوعها بيد فقيه آخر فليلاحظ .

[لايقال]: النافذ حكمه هو السابق في اصدار الحكم ـ كما قالوا بذلك في باب القضاء ـ .

[اذ يقال]: قياس مانحن فيه بباب القضاء باطل وذلك لسببين .

[اما اولاً]: فلان حكم الحاكم الجامع للشرائط في باب القضاء انما ينفذ (لوجود المقتضي وانتفاء المانع) انما الكلام في انه هل للحاكم الآخر « رفع » ونقض ذلك الحكم الثابت ام لا ؟ فيقال : بانه لا يجوز ـ خاصة في صورة الشك واحتمال صدور حكمه صحيحاً[٢٠] ـ نقض حكمه لاطلاق قوله عليه السلام في المقبولة .

(فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا قد رد والراد علينا الراد علىٰ الله وهو علىٰ حد الشرك بالله) حيث قالوا بشمول اطلاقه لصورة الشك وقيام العلمي علىٰ الخلاف ايضاً وللاجماع ولفطرية وعقلائية قبح نقض حكم القاضي ولذا نجد اتفاق الملل عليه[٢٢] .

اما في باب حكومة الدولة فليس الكلام في انه هل للحاكم الآخر ـ وكذا هل لاكثرية الفقهاء ـ نقض ورفع حكم الحاكم الاول في (الشئون العامة) ام لا ، بل الكلام في انه هل يحق للفقيه الجامع للشرائط ان يحكم في (الشئون العامة) دون استشارة سائر الفقهاء ودون اعتقاد الاكثرية لما إرتآه ، وان من له صلاحية (الحكم) في (الشئون العامة) هو كل فقيه فقيه منفرداً ام شورىٰ

الفقهاء؟ .

وبعبارة أخرىٰ (الكلام في المقتضي لنفوذ حكم الفقيه الواحد لا الرافع بعد تسليم المقتضي، فمدعى شورىٰ الفقهاء يدعي عدمه ومنكرها يدعي وجوده)[٢٣] فلا يصح على هذا التمسك باطلاق (**الراد عليهم كالراد علينا والراد علينا الراد علىٰ الله**) اذ الراد علىٰ الفقيه فيما هو من شأنه وفيما نصبه الامام عليه السلام حاكماً فيه رد علىٰ الامام لا في غير ذلك، الا ترىٰ ان المشهور ان لم نقل الاجماع افتوا بان الفقيه لا ينفذ حكمه في الموضوعات الصرفة (ككون هذا خمراً وتلك شاة) وللمقلد ان يعمل بظنه هو ان كان من اهل الخبرة او يعمل بقول خبير في ذلك؟ ولا يعد هذا رداً علىٰ الامام عليه السلام اذ لم ينصبه حاكماً في هذا الامر ليكون رده كرده(ع) والا ترىٰ انه مع علم الفقيه الآخر بعدم اهلية الحاكم الاول له ان ينقض حكمه بل قد يجب لعدم الموضوع لحرمة النقض حينئذٍ اذ لا يوجد مقتضٍ لنفوذ حكم الاول وفيما نحن فيه لو سلّم نصب الامام عليه السلام كل واحد واحد من الفقهاء منفرداً، حاكماً في الشئون العامة المرتبطة بكافة المقلدين (وبغيرهم ايضاً) لكان المقتضي لنفوذ حكم الاول موجوداً فيقال: لا يجوز للثاني (اوللاكثرية) نقض حكمه لانه يعتبر رداً عليه والرد عليه رد علىٰ الامام عليه السلام[٢٤]، اما لو نوقش في ذلك وادعي ان المستفاد من الاحاديث — كما تطرقنا لذلك مفصلاً، وسيجيء ايضاً — نصب الامام عليه السلام للفقيه بشرط الاجتماع (اي لمجموعة الفقهاء) حاكماً فلا يكون الرد عليه وحده رداً علىٰ الامام(ع) لانه ليس منصوباً من قبله منفرداً في ذلك فحكمه كحكم اي انسان عادي، نعم يكون رد حكم شورىٰ الفقهاء رداً للامام عليه السلام لكونهم منصوبين من قبله(ع).

[واما ثانياً]: فلأن السبب في جعل حكم السابق هو النافذ في باب القضاء وعدم جواز نقض اللاحق له قد يكون هو ان عدم جعل ذلك مع لحاظ عدم امكان جعل الحاكم في القضاء هو الاكثرية لكون القضايا التي يرجع فيها للقضاء مما

لا تعد ولا تحصى مما يستلزم تعطيل اكثر المنازعات ، مستلزم للهرج والمرج واختلال النظام ، اما في الشؤون العامة فيمكن لمحدوديتها الارجاع للاكثرية و به يرتفع اختلال النظام فلا يتوقف الرفع علىٰ جعل الاسبق هو النافذ فتأمل ، وقد فصلنا الحديث عن هذا في موضع آخر.

واما الاجماع فليس محققاً في مسئلة حاكم الدولة وان ادعي في مسئلة القاضي .

وكذا لا اتفاق للملل علىٰ عدم نقض حاكم الدولة الجديد لأحكام الحاكم القديم بل الامر بالعكس اذ غالباً ماينقض اللاحق احكام السابق ولا ترىٰ الملل ولا العقل في ذلك قبحاً .

وكذلك لا اتفاق للملل ــ في مرحلة المقتضي ــ علىٰ ان نفوذ حكم الحاكم مشروط بالوحدة ، ولذا نجد العديد من الحكومات الشورو ية بشكل او بآخر في التاريخ منها : ممالك اليونان ، ومنها : مملكة سبأ ، قا ل تعالىٰ في كتابه الحكيم (**قالت يا ايها الملأ أفتوني في امري ما كنت قاطعةً أمراً حتّى تشهدون**)(٢٥)و(٢٦)ــ فتأمل .

نعم من القبيح عقلاً ان يكون لدولة واحدة عدة حكام عرضيين لكل منهم ان ينقض حكم الآخر متىٰ شاء لانه يستلزم الهرج والمرج واختلال النظام والضرر العام كما لا يخفىٰ والقبح يرتفع ــ من باب التخصص والخروج الموضوعي ــ فيما لو كان الحاكم واحداً سواء كان في طوله حاكم آخر ام لا وكذا لو كان الحاكم مجموعة (وهم الاكثرية) الّا انه عند الدوران بينهما يكون الثاني هو المقدم كما يوضحه هذا البرهان ــ برهان الدوران والترديد ــ ببنوده وكذا سائر البراهين التي ذكرناها في هذا الكتاب .

هذا كله اضافة الىٰ ان هذا الحل (كون النافذ حكمه هو السابق في اصدار الحكم) لا ينفع لدفع الاشكال علىٰ اطلاقه اذ ما هو الحل :

أ ــ فيما لو تقارنت الاحكام فمن المقدم ؟

ب ــ وكذا لو تتابعت ــ ثبوتاً ــ ولكن لم يعلم السابق ــ اثباتاً ــ اللّهم الّا

ان يقال :

أ ــ بندرة هاتين الصورتين .

ب ــ او يقال : بالتساقط عند التقارن وعند الجهل بالمتقدم كما في تزويج وكيلي امرأة اياها لرجلين في آن واحد اوجهل المتقدم ، وكما في حكم قاضيين في آن واحد ، والرجوع الىٰ القرعة مثلاً .

ج ــ او يقال : بتخيير الامة عندئذٍ .

د ــ او يقال : بالرجوع الىٰ الاكثرية في هذه الصورة فقط او غير ذلك ــ فتأمل .

[لايقال]: النافذ حكمه من (الفقهاء) هو الذي اختارته اكثرية الامة حاكماً ؟

[اذ يقال]:

[اولاً]: لامنافاة بين اختيار اكثرية الامة لمرجع تقليد كحاكم و بين كون اتخاذ القرار النهائي منوطاً بأكثرية معينة ، الا ترىٰ في كل دول العالم الديمقراطي ان الاكثرية تنتخب حاكماً (رئيس جمهوريّة او رئيس وزراء) ومع ذلك يكون القرار النهائي في الشؤون الخطيرة لأكثرية البرلمان او مجلس الشعب او ما اشبه ؟! فالدليل اخص من المدعىٰ اذن ، اي انّ انتخاب اكثرية الامة لمرجع تقليد كحاكم لايستلزم بالضرورة اعطائه صلاحيات الحاكم الدكتاتوري بل قد تكون صلاحياته هي صلاحيات الحاكم الديمقراطي ، فانتخابه حاكماً لايعني نفوذ حكمه في الشؤون العامة منفرداً ودون استشارة وحتّى مع معارضة الاكثرية له .

[ثانياً]: ان رأي (اكثرية الشعب) انما يكون صحيحاً نافذاً لو كان في الاطار السليم وفي حدود الشريعة اذ من الواضح ان الاكثرية لو ارتأت جواز السرقة واباحة الزنا وحرمة الصوم في رمضان (للعامل مثلاً باعتبار انه يضر باقتصاد البلد!) لم يجز اتباعها بل وجب ارشادها وكذلك لو انتخبت الاكثرية « قاضياً » فاقداً للشروط المنصوصة من الشارع (كالاجتهاد والعدالة وطهارة المولد ...) لم

يصح ذلك ، وكذلك لو انتخبت الاكثرية «حاكماً» فاقداً لما اشترطه الشارع فيه (كالعدالة وطهارة المولد والذكورة والحرية وغيرها) فانه غير صحيح .

واذا اتضح ذلك يتضح انّ رأي الاكثرية ليس مشرّعاً وليس في عرض الشارع بل في طوله فعلينا ان نرجع للشارع اولاً لنجد انه هل اشترط في الفقيه الحاكم اعتبار انضمام رأي اكثرية الفقهاء المراجع في الشؤون العامة وكون قراراته نافذة ان صوبتها اكثرية المراجع وانه لاحق له في الانفراد والاستبداد باتخاذ القرار، ام لم يشترط ذلك ؟، فاذا كان الشرع قد اشترط ذلك وحدد صلاحية الحاكم بهذا الحد فليس للأكثرية مخالفة الشرط ونصب فقيه حاكماً علىٰ ان له ان يعمل مايشاء وافقته اكثرية المراجع ام لا ، ولو فعلت ذلك كان باطلاً لمخالفته للشرع كما لو انتخبت فاسقاً او امرأة او طفلاً حاكماً .

وعلىٰ هذا فلا يمكن التمسك بـ (انتخاب الاكثرية لفقيه حاكماً) علىٰ صحة حاكميته في الشؤون العامة بمفرده ونفوذ حكمه لابشرط الاجتماع مع سائر الفقهاء ، كما انه لايمكن العكس ايضاً ـ فتأمل .

[ثالثاً]: ماسبق قبل صفحات من ان (ولاية الفقيه) حسب المستفاد من الروايات الدالة عليها ومن كلمات الفقهاء ، غير مقيدة بما لو انتخبته اكثرية الامة حاكماً فلا يمكن القول بان (النافذ حكمه من الفقهاء من اختارته اكثرية الامة حاكماً) بان تقيّد ولايته بالاختيار ـ فتأمل .

واما تقييد ولايته في الشؤون العامة (التي تشمل مقلديه وغيرهم) بولاية سائر الفقهاء المراجع واشتراط نفوذها بموافقة الاكثرية فقد سبق وجهه واستفادته من الاخبار وغيرها .

[واما الرابع]:

(وهو نفوذ حكم احدهم المخير) كتخير المكلف في خصال الكفارة فغير تام ايضاً لاستلزامه الهرج والمرج واختلال النظام والضرر النوعي اذ لو اختار بعض

الشعب رأي الفقيه الاول (من الحرب مع الدولة الفلانية) و بعضهم الآخر رأي الفقيه الثاني (من الحرب مع دولة أُخرىٰ) وهكذا لزم الاخير، او اختار بعضهم رأيه بالحرب و بعضهم رأي الآخر بالسلم او الصلح لزم الكل واذا لم تصح تلك الصور السابقة باجمعها فلا مناص من الالتزام بالشق الخامس (نفوذ حكم الاكثرية) .

لايقال : نفوذ حكم الاكثرية ليس اولىٰ من نفوذ حكم الاقلية ؟

فانه يقال : ان في تقديم رأي الأقلية ترجيحاً للمرجوح بلا شك لحكم الوجدان والعقل بذلك ، ولحكمهما بان رأي الاكثرية اقرب الىٰ الواقع و يرشد الىٰ ذلك الروايات الواردة حول الاستشارة وقد تحدثنا عن هذه الروايات بما ينفع المقام جداً في فصل الروايات الشريفة فليراجع .

هوامش الفصل السادس



(١) وليس هذا مثالاً خيالياً اذ ان من الواضح اختلاف الفقهاء والسياسيين حالياً في اولوية صب كل الطاقات ضد الاستعمار الاميركي او البريطاني او الروسي في كثير من الدول التي تهددها هذه الثلاثة بشكل او بآخر.
(٢) مستند الشيعة / كتاب القضاء / ص ٥١٤.
(٣) علىٰ تقدير زيادة الضغط حسب قاعدة الضغط يولد الانفجار وكل شيء جاوز حده انقلب ضده، وعلىٰ تقدير العكس واعطائه نوعاً من الحريات قد يفتح ذلك مجالاً لمزيد من التحرك السياسي والاجتماعي والثوري مما يسهم في نضج المفاهيم بشكل اسرع في اذهان الشعب وتبلور صيغة المقاومة بشكل اكثر.
(٤) الفرق بين هذا القسم الثاني بشقيه و بين القسم الرابع الآتي ان الحجيّة مجعولة في القسم الرابع لكلا الرأيين لكن لا بشرط لا بمعنىٰ جواز اتباع ذاك وذا والواجب الجامع فأيّاً منهما اتبع كان منجزاً او معذراً وفي الشق الاول من القسم الثاني مجعول لاحدهما غير المعين ثبوتاً دون الآخر غير المعين ثبوتاً ايضاً وذاك هو الجائز الاتباع (بالمعنىٰ الاعم) والمنجز او المعذر، واما في الشق الثاني من القسم الثاني فمجعولة لاحدهما المعين ثبوتاً وهو المنجز او المعذر دون الآخر.
(٥) مهذب الاحكام ج ١ ص ٣٢.
(٦) الفقه ــ الاجتهاد والتقليد ص ١٠٠.
(٧) مستند الشيعة في احكام الشريعة للمرحوم النراقي كتاب القضاء والشهادات المجلد الثاني ص ٥٢٢ الطبعة القديمة.
(٨) اي الاعلم في مرحلة الثبوت والواقع، سواء ثبتت اعلميته في مرحلة الاثبات والعلم ام لا.
(٩) مهذب الاحكام المجلد ٢٧ ص ٥٠.
(١٠) مستند الشيعة المجلد ٢ ص ٥٣١.
(١١) الفقه كتاب القضاء ج ١ ص ١١٤.
(١٢) كما ان للمجتهد العادل القضاء نصبته الحكومة ام نصبت قاضياً فاسقاً او غير مجتهد وكما ان الولاية للاب والجد والوصي ــ فيما لهم الولاية فيه ــ سواء سمحت لهم الحكومة او غيرها باعمال ولايتهم ام لم تسمح.
(١٣) الحكومة الاسلامية ص ٥٢.
(١٤) المصدر ص ٤٩.
(١٥) الوسائل / كتاب القضاء / الباب ٨ من ابواب صفات القاضي الحديث ٥٠.

(١٦) الحكومة الاسلامية ص ٦١ .

(١٧) المصدر .

(١٨) الكافي ، كتاب فضل العلم ، باب فقد العلماء الحديث ٣ .

(١٩) الحكومة الاسلامية ص ٦٣ .

(٢٠) انما قلنا «خاصة في صورة . . . » لانه في صورة تغاير الاجتهادين ومخالفة حكم الاول لما هو صواب عند الثاني بحسب الادلة الظنية . التزم البعض ــ ومنهم الشيخ وابن حمزة وابنا سعيد والفاضل ــ بجواز النقض وان حمله في المستند (٢١) على ارادة صورة التقصير في الاجتهاد فتأمل .

(٢١) ص ٥٢٨ المسألة الخامسة من البحث الثالث .

(٢٢) ليس كلامنا الآن في صحة هذه الادلة التي اقيمت لعدم جواز نقض حكم القاضي اذ لا تخلو من الايراد ، بل مرادنا بيان انها علىٰ تقدير صحتها تختص بالقاضي ولا تشمل حاكم الدولة في شؤونها .

(٢٣) قد سبق مفصلاً الحديث عن عدم وجود المقتضي لنفوذ حكم الواحد وان المقتضي هو الهيئة الاجتماعية للاكثرية وسيأتي ايضاً ــ باذن الله تعالىٰ .

(٢٤) قد ذكرنا في موضع آخر من الكتاب المناقشة في ذلك ايضاً وان رد الفقيه لآخر ليس رداً للامام لانه منه ايضاً فليراجع .

(٢٥) سورة النمل آية ٣٢ .

(٢٦) قد نتحدث عن الحكومات الشورو ية في التاريخ في كتاب آخر ان شاء الله تعالىٰ .

الفصل السابع

في الاستدلال بقاعدة دفع الضرر المحتمل وأدلة اخرى مع التطرق وبالتفصيل لكون الحجج طريقية، أوطريقية ـ تعبدية، وتأسيس الاصل في ذلك

الاستدلال بدفع الضرر المحتمل

ومما يمكن ان يستدل به على وجوب الشورىٰ :

ان دفع الضرر المحتمل واجب ، وذلك في الامور الخطيرة مما لا ريب فيه ، اللهم الا ان يكون الاحتمال لشدّة ضعفه ملغى في نظر العقلاء ، فالاحتمال العقلائي للضرر فيها منجزٌ ولذا لا يقدم العقلاء على شرب سائل محتمل المسمومية الا لوعارضه ضرر آخر اشدّ ، ولو اقدم لكان عند العقلاء ملوماً ... وذلك مما يستقل به العقل ، وعليه بناء العقلاء لكونه القاءً للنفس او ما يتعلق بها في التهلكة وقد ارشدت الآية الشريفة الى حرمته « **ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة** » .

ولان رأي اكثرية الشورىٰ اقرب الى الواقع من رأي المجتهد ــ كما برهنّاه سابقاً ــ ففيها اذن دفع الضرر المحتمل ولا ريب ان ما ندعي وجوب الشورىٰ فيه (وهي الشؤون العامة) من الامور الخطيرة لكون تلك الامور مما تلحق الضرر ــ ان كان الاجتهاد فيها خاطئاً ــ لا باموال واعراض وانفس شخص واحد او عدّة اشخاص بل بطائفة كبيرة من الناس ، وذلك مثل الامر بالحرب حيث يسبب ذلك قتل مآت الاشخاص وتلف الاموال وضعف شوكة المسلمين ــ ان كان الاجتهاد خاطئاً ــ وكذا الامر بالصلح حيث يسبب ضعف شوكة الاسلام والمسلمين ان كان امراً في غير محله وقد يسبب قتل المآت وتلف الاموال احياناً لتجرأ الخصم ولاستغلاله فرصة الصلح ــ ولو الموقت ــ لتقوية الذات وهزيمة الطرف المقابل ، والصلح المفروض علىٰ امير المؤمنين عليه افضل الصلاة والسلام في معركة صفين في قصة التحكيم ابرز شاهد على ذلك حيث كان الامام عليه السلام يرى الاستمرار في الحرب اذ انها لو استمرت ساعات لانتصر عليه السلام على جيش معاوية

ولرجع الاشتر برأس معاو ية الا ان (الخوارج) اصروا على (التحكيم) وكان فيه نجاة معاو ية وعسكره ومقدمةً لاستيلائه على البلاد الاسلامية وارتكابه ما ارتكب من افظع الجرائم واشنع الآثام ولذلك كان رفضه عليه السلام القاطع للتحكيم حتى اكره عليه ... يقول عليه السلام (**وقد كنت نهيتكم عن هذه الحكومة فابيتم عليّ آباء المنابذين حتى صرفت رأيي الى هواكم**)[١] وقد فصل في محلّه ان قبوله(ع) الصلح بالنظر الى انشقاق جيشه وقيام الخوارج ضدّه كان هو الاصلح بالعنوان الثانوي .

واذا كانت الشؤون العامة من الامور الخطيرة ، وكان رأي الاكثرية اقرب الى الواقع من رأي الفرد الواحد ـ كما اثبتناه سابقاً ـ كان في اتباع رأي الفرد الواحد القاءً للنفس والآخرين في التهلكة وتضعيفاً لشوكة الاسلام والمسلمين واذلالاً لاهل الحق واعزازاً لاهل الباطل وذلك لان المصالح والمفاسد اذا كانت في المتعلقات ـ كما هو مسلك العدلية والمعتزلة ـ كان في اتباع الطريق الاكثر خطأً مفسدة اكثر ووقوع في الندم واتباع لما يوجب الوقوع في الضرر وفي اتباع الطريق الاقل خطـأً والاكثر اصابة والاقرب الى مطابقة الواقع مفسدة اقل ودفع للضرر المحتمل تفصيلا والمتيقن اجمالاً (لكون الوقوع في الضرر في كل جزئي جزئي من المؤديات محتملاً ، وفي المجموع متيقناً لفرض كونه اقرب الى مطابقة الواقع من غيره)..

واثبات صحة كون المصلحة في الامر لا في المتعلق بل اثبات وقوعه في بعض الاوامر، غير ضار لعدم كون مانحن فيه من هذا القبيل لوضوح كون المصلحة في «**وان جنحوا للسلم فاجنح لها**» و«**قاتلوهم حتى لاتكون فتنة**» و(**جباية خراجها وجهاد عدوها واستصلاح اهلها وعمارة بلادها**)[٢] و(**ان شر وزرائك من كان للاشرار قبلك وزيراً ومن شركهم في الآثام فلا يكونن لك بطانة**)[٣] (**فول من جنودك انصحهم في نفسك لله ولرسوله ولامامك**)[٤] (**وتفقد اهل الخراج بما يصلح اهله**)[٥] . وغير ذلك مما يرتبط

بالحكم والشؤون العامة في متعلق الامر لا فيه نفسه هذا وقد يمكن دعوى ان الاصل هو ذلك ايضاً .

[لا يقال]: «رأي الفقيه» حجة شرعاً وان اصاب فله اجران وان اخطأ فله أجر واحد فان اصاب فرأيه منجز وان اخطأ فمعذر فرأيه لكونه دليلاً شرعياً واجب الاتباع على مقلديه و يكون هو المؤمن من العقاب والضرر لا اقل من كونه جائز الاتباع لو فرض كون رأي الشورىٰ حجة شرعية ايضاً فيتخير المقلد بينهما ـــ ان قلنا بالتخيير في تعارض الطريقين، او قلنا بانهما داخلان في باب التزاحم والا فيتساقطان و يرجع الى الاصل او يجب الاحتياط ـــ لا انه يتعيّن عليه الرجوع لرأي الاكثرية ؟ وهذا الاشكال عام يرد على كثير مما سبق من الادلة وما سيلحق مما دل على حجية رأي الاكثرية فتسقط باجمعها عن الدلالة علىٰ المدعىٰ بتمامه .

[فانه يقال]: [اولاً]: لا نسلّم شمول ادلة الحجية لرأي الفقيه منفرداً ـــ ولو لمقلديه ـــ في الموضوعات والشؤون العامة اذ ان ادلة التقليد لا يسلّم شمولها للمقام[٦] وما يشمل منها المقام[٧] لا يستفاد منه حجية رأي الفقيه الواحد في الشؤون العامة ووجوب اتباعه وان خالفه رأي الاكثرية ـــ وقد سبق تفصيل الكلام في ذلك وسيأتي بعضه ايضاً باذن الله تعالى .

و بعبارة اخرىٰ : حجية رأي الفقيه لمقلديه في الاحكام يستفاد من ادلة حجية الفتوىٰ وهي خاصة بالاحكام فلا تنفع دلالتها على حجية رأي الفقيه منفرداً لاثبات حجية رأيه منفرداً في الموضوعات والشؤون العامة لمقام التباين واما هذه فحجية رأيه فيها يستفاد من ادلة الحكومة وهي دالة على جعل الحجية والنفوذ للفقيه بشرط انضمام اكثرية الفقهاء اليه كما فصلناه في موضع آخر فليلاحظ ـــ ولو وجد دال على كلا القسمين كان كالثاني ـــ فتأمّل ، واذا انتفت الحجية انتفى المؤمّن بل قد يقال بان الحجية مؤمنة من الضرر الاخروي لا الدنيوي ومع احتماله احتمالاً عقلائياً لا بد من الفحص او الاحتياط رغم قيام الدليل الاجتهادي على العدم فتأمّل .

[ثانياً]: سلّمنا شمول ادلة الحجية لرأي الفقيه منفرداً في الشؤون العامة ... لكن نقول : ان ذلك لا يستلزم وجوب بل ولا جواز اتباعه عند معارضته لرأي اكثرية الفقهاء ...

و بيان ذلك يتم ضمن امور(٨):

[الامر الاول]: ان حجية ماعدا القطع ليست ذاتية ، بل هي بالجعل والاعتبار ، فلولا اعتبار الشارع خبر الواحد حجة لما كان حجة كالقياس سواء كان اعتباره بالدليل اللفظي المتواتر ام بامضاء بناء العقلاء كما في حجية الظواهر حيث امضى طريقتهم ومشى على طبقها او غير ذلك .

[الامر الثاني]: ان شمول ادلة الحجية لشيء لا يستلزم حجيته مطلقاً لعدم كونه علة تامة للحجية بل هو مقتضٍ له لوضوح كون عدم المانع شرطاً ، فان خبر الواحد ــ مثلاً ــ حجة ان لم يعارضه معارض اقوى من متواتر او محفوف بالقرائن القطعية او ذي مرجح منصوص او مطلقاً ، وكذا سائر الحجج .

[الامر الثالث]: ان (نظر الفقيه) صغرى (الحجة) و (الدليل) فيندرج في عموم ماذكرناه في الامر الثاني فاذا عارضها معارض اقوى اتبع ، ورأى اكثرية الفقهاء لكونه اقرب الى الواقع حسب العقل والروايات ــ كما مرّ بيانه ــ معارض اقوى فاللازم اتباعه كلما تعارض مع رأي فقيه وسيأتي عند الجمع بين ادلة الشورى وادلة التقليد ، ان ادلة الشورى حاكمة او مخصصة لادلة التقليد ، او مباينة ان قلنا بعدم شمول ادلة التقليد للموضوعات العامة .

[لا يقال]: هذا يتم لو كان رأي الفقيه حجة من باب الطريقيّة اما لو كان حجة تعبداً فلا ؟ وذلك لعدم لحاظ « الاقربية للواقع » فيما كان حجيته لا بملاكها ولم ينط اعتباره بالكشف عن الواقع ...

[لانه يقال]: استظهار الفقيه « امارة » وليس « اصلاً » بمعنى ان حجيته بملاك الكشف عن الواقع والايصال اليه لا انه وظيفة الشاك في مقام العمل سواء

بالنسبة الى نفسه او الى مقلّده لكون الاستظهار قسيماً للشك والمستظهر للشاك بل حتى لو كان مؤدى الاستظهار اصلاً كان حجيته لامارتيه وذلك لكاشفتيه عنه ظناً وهذا الظن معتبر لبناء العقلاء على اعتبار ظن اهل الخبرة ، وكون المدلول اصلاً لايستلزم كون الدال عليه اصلاً كذلك الا ترى « **رفع مالايعلمون** » دالاً على اصل البرائة مع كونه دليلاً اجتهادياً ؟ ومدلول « **اخوك دينك فاحتط لدينك** » اصلاً مع كونه امارة ؟ فالاستظهار كاشف سواء كان المنكشف به حكماً واقعياً اولياً او حكماً ظاهرياً ـــ وبعبارة اخرى (الاجتهاد) لكاشفيته عن الواقع جعل حجة لا ان حجيته للعجز عن تحصيل الواقع واعتباره وظيفة في مقام العمل فليتدبر... منتهى الامر ان تحصيل الواقع تارة يكون بالمباشرة للقادر على الاستنباط وتارة يكون بالواسطة فحال المقلّد بالنسبة للمجتهد كحاله بالنسبة الى الروايات وغيرها من الادلة ولاجل كونه امارة بالنسبة اليه التزموا بكون مثبتات كلامه حجة بالنسبة له ، يدل على ذلك ملاحظة ادلة حجية رأي المجتهد لمقلّده كبناء العقلاء على الحجية لكونه من مصاديق اهل الخبرة .

واذا ثبت كونه امارة فيندرج في الامر الثاني حيث ذكرنا ان ماحجيته من باب الامارية وبملاك الكشف عن الواقع يسقط عن الحجية بمعارضته بامارة اقوى .

[لايقال]: هب ان الاجتهاد امارة لكن كما ان في بعض الامارات تؤخذ بعض الخصوصيات تعبداً ـــ كما في اشتراط العدالة في مرجع التقليد حيث لايجوز تقليد الفاسق وان كان صادق اللهجة وان كان اعلم من جميع الجهات مما يستلزم كون رأيه اقرب الى الواقع وكما في اشتراط طهارة المولد في المرجع والقاضي وهكذا ـــ كذلك قد تكون « الوحدة » مأخوذة تعبداً في حجية رأي الفقيه ولزوم اتباعه فينبغي اتباع الفقيه الواحد المقلّد وان كان رأي اكثرية الفقهاء اقرب للواقع ، او يقال بان « تقليد شخص » مأخوذ تعبداً في حجية آرائه في سائر المواضع (كالموضوعات والشؤون العامة) وان كان رأي غالبية الفقهاء اقرب للواقع فيها ؟ .

[اذ يقال]: الاصل عدم أخذ شيء تعبداً في حجية الامارة ولذا كان اعتبار العدالة وطهارة المولد والحرية والذكورة في مرجع التقليد وفي القاضي والحاكم هو المحتاج للدليل.

بل ان كثيراً من الفقهاء الغو في كثير من الموارد خصوصية معينة مأخوذة في الدليل ــ مما ظاهره اعتبارها تعبداً او مما يستلزم بالمفهوم عدم حجية فاقد الخصوصية لكون الحجة هو المقيد بهذا القيد ففاقده لا دليل على حجيته ــ وحملوها على جهة اخرىٰ كالتمثيل او بيان انطباق الكبرىٰ على المورد، وكذا عند الدوران بين التعبدية والطريقية رجحوا الطريقية ... وهناك موارد عديدة كثيرة: نذكرها مشيرين في ضمن ذكر هذه الموارد ــ و بالتفصيل ــ الى وجوه اخرىٰ عديدة اجابة عن هذا الاشكال واثباتاً للطريقية كما سنذكر موارد ذكرها الفقهاء يمكننا ان ننتقل منها لا ثبات المدعىٰ:

[فمنها]:

ما افتىٰ به المشهور ــ كما في المستند والجواهر والفقه وغيرها ــ بل عن الانتصار والغنية والخلاف ونهج الحق وظاهر السرائر: الاجماع عليه: من جواز او وجوب قضاء القاضي بعلمه رغم ان الشارع عيّن طرقاً معيّنة للقضاء، ففي صحيح هشام [٩] عن ابي عبد الله عليه السلام **(قال رسول الله (ص) انما اقضي بينكم** بالبيّنات والايمان و بعضكم الحن بحجته من بعض) والحصر فيها واضح وقال (ص) **«البيّنة على المدعي واليمين على من انكر»** وقال امير المؤمنين عليه السلام في خبر اسماعيل بن اويس [١٠] **«جميع احكام المسلمين على ثلاثة: شهادة عادلة او يمين قاطعة او سنة جارية مع [١١] ائمة هدى»** بضميمة ندرة موارد عملهم عليهم السلام بالعلم، فلا يصدق عليها **«سنة جارية»** كما لا يخفىٰ.

بل قد يقال بعدم صدق **(سنّة)** على تلك الموارد لكون السنة ما سُنّ ليمشىٰ

على طبقه وعملهم في موارد نادرة على طبق العلم لايثبت كونه مما سُنّ ليعمل على طبقه لان العمل مما لا جهة له ـ كما سبق بيانه ـ ولاحتمال كونه قضية في واقعه، فتأمّل، و يؤيد هذا الاحتمال ندرة عملهم بالعلم مع القطع بان موارد تعارض عملهم مع البينات والايمان ليست بالقليلة فلعل عملهم به في تلك الموارد لعنوان ثانوي وضرورة قاضية ولذا وجه في الفقه قتل علي عليه السلام لاعرابي كذّب الرسول (ص) في دعواه (ص) تسلميه سبعين درهماً ثمن ناقة اشتراها (ص) منه بأن ذلك كان لسد باب تكذيب الرسول (ص) فتسقط مكانته عن القلوب ـ حسب تخطيط المشركين ـ فراجع (١٢).

و يؤيد ذلك الاحتمال بل يدلّ عليه ما وراه ابو عبيدة الحذاء عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال: (**اذا قام قائم آل محمد ـ ص ـ حكم بحكم داود لا يسأل بينه**) (١٣).

وما رواه ابان عن ابي عبد الله عليه السلام قال (**لاتذهب الدّنيا حتى يخرج رجل مني يحكم بحكومة آل داود (ع) ولا يسأل بيّنة يعطي كل نفس حقها**) (١٤).

حيث دلا على ان الامام الحجة عليه السلام هو الذي يحكم بعلمه وان الدّنيا لاتذهب حتى يخرج فيعمل بعلمه مما يعني ان من سبقه من الحجج صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين لم يكن يعمل بعلمه عموماً ولا ينافي ذلك عملهم به احياناً لعلة، وبذلك يظهر عدم تمامية ما ذكره في الفقه بقوله (وفي الكل ما لا يخفى اذ الروايات الاربع تدل على عدم ذلك في الخارج لا على عدم الجواز فان روايتي قصة داود (ع) تدلان على ان القائم عليه السلام يفعل ذلك خارجاً لا انه يجوز له ولا يجوز لغيره) (١٥).

اذ يرد عليه: كفاية عدم وقوع ذلك في الخارج لان ما لم يقع في الخارج منهم عليهم السلا فليس من مصاديق «السنة» فلا دليل على حجيته بل الدليل على العدم لحصر الحجة في رواية اسماعيل بن او يس: في شهادة عادلة او يمين قاطعة او سنة جارية مع ائمة هدى، ومن الواضح ان عدم الدليل على حجية شيء ملاك

عدم الحجية فاذا لم يكن الائمة عليهم السلام عاملون بالعلم في باب القضاء ـ حيث سلّم دلالتهما على عدم ذلك في الخارج ـ فمدعي الحجية لابد له من دليل فكيف لو قام دليل على العدم فالاستدلال بالروايتين على عدم الجواز انما هو بضميمة رواية اسماعيل فتدلان على عدم الجواز فلا يصح القول (الروايات الاربع تدل على عدم ذلك في الخارج لاعلى عدم الجواز).

ومن كل ماذكرناه تظهر الخدشة فيما ذكره في المستند بقوله (ويمكن ان يستدل ايضاً برواية ابي حمزة (احكام المسلمين على ثلاثة: شهادة عادلة او يمين قاطعة او سنة ماضية من ائمة الهدى) فان سنتهم كانت قضائهم بما يعلمون كما دلّت عليه الاخبار)(١٦) لما اوضحناه من عدم صدق «**سنّة جارية**» او ماضية، بل عدم صدق «**سنة**» على عملهم بعلمهم عليهم السلام لندرة موارده، ولذلك كله نجد الجواهر والفقه وغيرهما ذكروا هذه الرواية في عداد الادلة الدالة على عدم جواز الحكم بالعلم، بل ان ادعى ان «**سنتهم**» كانت على عدم العمل بالعلم لندرة عملهم به لم يكن ذلك بعيداً بل كان متحتماً لاطلاق السنة عرفاً على نقيض ما كان الغالب هو نقيضه (اي على ما الغالب الجري عليه).

ورغم ذلك كله من الروايات الدالة على تعيين طرق خاصة للحكم بين الناس وعدم جواز اتباع غيرها، نجد المشهور يفتون بجواز ـ او وجوب ـ قضاء القاضي بعلمه وليس ذلك الا لأن بنائهم على اعتبار الحجج من باب الطريقية المحضة وكون المركوز في اذهانهم الغاء الخصوصية وان اخذت في الدليل مما ظاهره التعبديّة وحمل ذكرها على التمثيل او بيان الغالب او بيان المورد وما الى ذلك ـ ككون الحصر إضافياً او عدم عملهم بعلمهم لضرورات معينة ـ والا فلولابنائهم على كون (البينة) و(اليمين) حجة لصرف التعبدية اولهما وللطريقية لما امكن قولهم بحجية (العلم) في الحكم مع حصر الادلة الحجة في باب القضاء بهما؟.

[لايقال]: لقد استدل المشهور بادلة عديدة دالة على جواز ـ او وجوب ـ العمل بالعلم في باب القضاء فالدال على جواز العمل بالعلم هو الآيات والروايات

الخاصة لا ان الروايات حصرت الحجية في البينة واليمين وعمّمها الفقهاء للعلم ، بملاك تمحض البينة واليمين في الطريقية ؟ .

[اذ يقال]: ان ادلتهم لاتدل على كون (العلم) حجة في باب القضاء وجواز او وجوب العمل به بل استدلوا بما يتوقف تمامية الاستدلال به على الالتزام بكون (البينة) واليمين حجة من باب الامارية المحضة ولنذكر بعضها :

قال في المستند (و يدل عليه «اي على مدعى المشهور» ايضاً قوله سبحانه : **« ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون »** ـ **« الفاسقون »** ـ ـ **« الظالمون »** ـ فان العالم بالحق ان سكت فيكون ممن لم يحكم بما انزل الله وان حكم بغير ما يعلم فكذلك بزيادة الحكم بغير ما انزل الله)(١٧) ونقول : ان موضوع (**الكافرون**) هو (**من لم يحكم بما انزل الله**) وصدق هذا العنوان على شخص موقوف على كون مدخول عدم حكمه هو (**ما انزل الله**) اذ عدم الحكم بما انزل الله هو المستلزم للكفر لاعدم الحكم بغيره ، و(**ما انزل الله**) في باب القضاء هو ـ حدّ السارق وجلد الزاني واعطاء الدّين للدائن و . . . ـ فالحدّ والجلد وغيرهما ـ وهو ما انزل الله ـ متعلق بالسارق والزاني والمدين . . . الخ ، لكن ما هو الحجة على ان هذا سارق اوزان ؟ . . . الروايات السابقة تحصر الحجة في تشخيص الموضوع بالبينة واليمين ـ فلو قامت البينة على انه سارق ثبت الموضوع للحدّ فوجب الحكم ومن لم يحكم فهو كافر ـ فما الدليل على ان « **العلم** » هو الآخر حجة شرعاً لتشخيص الموضوع في باب القضاء ؟ وهل يتم ذلك الا باذعانهم ان (البينة واليمين) ـ رغم حصر الروايات بهما ـ مأخوذان من باب الطريقية المحضة(١٨) فيكون العلم ـ لكونه اقوى طريقية ـ حجة ـ ولو كانا مأخوذين تعبداً لا ثبات الموضوع (السارق الزاني . . . الخ) فكيف تكون هذه الآيات دليلاً لكون العلم ايضاً طريقاً لا ثباته مع ان الحكم (وهو هنا : **ومن لم يحكم . . . فاولئك هم الكافرون**) لايتكفل بيان الموضوع (اي من هو السارق مثلاً) ولا بيان طريق اثبات الموضوع (ما المثبت لكون هذا سارقاً) اترى الشارع لو قال (الخمر

حرام) يكون ذلك متكفلاً لا ثبات اي شيء هي الخمرة ـ هذا في مرحلة الثبوت ولا ثبات ان مثبت كون هذه خمرة كذا وكذا ـ وهذه مرحلة الا ثبات ، ؟ ـ ولولا بداهة وارتكازية الطريقية في نظرهم لما استدلوا بهذه الادلة باجمعهم ـ .

فمبنىٰ استدلال المشهور بهذه الآيات على ان الحجج مأخوذة بعنوان الطريقية فاذا علمنا ان هذا سارق ولم نحكم عليه بالحدّ انطبق « **ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون** » ولو كان الدليل تعبدياً توقيفياً لما كان عدم حكمنا على من علمنا سرقته ولم يقم ذلك الدليل التعبّدي عليه عدم حكم بما انزل الله لكون ما انزل الله على هذا المبنىٰ ـ هو حدّ السارق الثابت سرقته بطريق خاص وما ذكرناه يجري بعينه في سائر الادلة التي ذكرها المشهور وقد استوفاها المستند فقال (لأدلة وجوب الامر بالمعروف)[١٩] فهل الحكم (الوجوب) يتكفل بيان الطريق المثبت لمتعلق الموضوع (الموضوع هو « الامر بالمعروف » ومتعلقة « المعروف ») فكيف تكون ادلة وجوب الامر بالمعروف دالة على كون العلم حجة لتشخيص الموضوع الا لو كان المبنىٰ على حجية البينة واليمين بملاك الامارية المحضة فيثبت متعلق الموضوع بالعلم فيحمل الوجوب عليه ـ وقال (ولعموم ادلة الحكم مع وجود الوصف المعلق عليه كقوله تعالىٰ : والسارق والسارقة والزاني والزانية ... وادلة اعانة الضعيف واغاثة الملهوف ودفع الظلم عن المظلوم ... وكونوا قوامين بالقسط ...)[٢٠] ففي كل هذه عندنا موضوع هو (الضعيف ، الملهوف ، المظلوم ، القسط) ومحمول وهو (وجوب الاعانة والاغاثة والدفع والقيام) ولا يتم الاستدلال بثبوت هذه المحمولات لموضوعاتها على حجية العلم في اثبات الموضوع الا لكون البناء على ان الا ثر (وهو المحمول) اثر صرف الموضوع وكون البيّنة امارة محضة فلو ثبت الموضوع بالعلم ترتب عليه المحمول والا لزم التناقض ـ كما فصّل في بحث القطع الطريقي والموضوعي ـ ... ويجري ما ذكرناه باجمعه فيما ذكره في الجواهر والفقه من الادلة فراجع .

ولعل الى ما ذكرنا يشير صاحب الجواهر رضوان الله عليه بقوله (لكن الانصاف

انه ــ اي قول ابن الجنيد ــ ليس بتلك المكانة من الضعف ، ضرورة ان البحث في ان العلم من طرق الحكم والفصل بين المتخاصمين ولو من غير المعصوم في جميع الحقوق اولا وليس في شيء من الادلة المذكورة ــ عدا الاجماع منها ــ دلالة على ذلك) جواهر الكلام/كتاب القضاء/ج/ ٤٠ ص٨٩ . نعم بعض الادلة التي ذكرها في المستند والفقه قد يقال بعدم توقفها على اثبات الامارية المحضة فليلاحظ وليتأمّل جداً . . .

[ومن كل ماسبق]: يظهر وجه النظر في ما ذكره المستند بقوله (وقد يستدل بوجوه أخر غير تامة كالاجماع المنقول وكون العلم اقوىٰ من البينة و . . . فان في الاول عدم الحجية وفي الثاني عدم معلومية العلة في البينة حتى يقاس عليها العلم)[٢١] .

[اذ يرد عليه اولاً]: ماذكره في الجواهر بقوله (مضافاً الى ظهور كون العلم اقوىٰ من البينة المعلوم ارادة الكشف منها)[٢٢] .

[وثانياً]: ان هذا يناقض استدلاله بتلك الادلة السابقة اذ لو لم يمكن القياس لعدم معلومية العلة فلا يعلم كون العلم حجة في باب القضاء لعدم العلم بكون كل الملاك الطريقية فلا يثبت به الموضوع (السارق والزاني والمعروف والمنكر والضعيف والملهوف والمظلوم) فلا يترتب عليه المحمول فكيف تكون تلك الادلة الدالة على ثبوت المحمولات لموضوعاتها دالة على جواز او وجوب اتباع العلم بتحقق موضوع منها ــ مع كون العلم في نظره لعدم معلومية العلة غير مفيد ــ وهل هذا الا حكم بثبوت المحمول لما لم يعلم موضوعيته التامة له ؟ وتشنيع على تارك المحمول لعدم ثبوت موضوعه ــ لعدم معلومية كون العلم مثبتاً له واحتمال لحاظ خصوصية خاصة في البينة او في ما ادت اليه حسب كلامه قدّه ــ بان الحكم قد ثبت لموضوعه الكذائي وخلافه فسق وكفر وحرام ؟ . . . بل ان استثناء القائلين بعدم جواز قضاء القاضي بعلمه لصورة ما اذا علم القاضي بخطأ الشهود او كذبهم حيث يجوز له حينئذٍ القضاء بعلمه[٢٣] ، دليل على شدّة ارتكاز الطريقية في اذهان الفقهاء

حتى المنكر لها اذ لو لم تكن الحجية بملاك الطريقية ــ مما يتفرع عليه عدم جواز قضاء القاضي بعلمه وان كان العلم اقوى من البينة لعدم معلومية العلة في البينة حتى يقاس عليها العلم ــ كما ذكره المستند ــ لما جاز اسقاط البينة وطرحها للعلم بخطأها او كذبها اذ ان ما مناط حجيته الطريقية يسقط عن الحجية بثبوت عدم طريقيته (للخطأ اوللكذب) اما ما لا تكون الطريقية ملاك حجيته ــ كما في البينة حسب كلامهم ــ فانه لا يسقط عنها بثبوت عدم طريقيته ... ومما يوضح ذلك ما هو مقرر في باب التعادل والتراجيح من عدم كون الاصول ــ مما كان حجيته من باب التعبد ــ مرجحة لاحد الخبرين المتعارضين ــ مما كان حجيته من باب الطريقية ــ لانها لا توجب اقوائية ملاك ماطابقته ، ولذا تكون الاصول عند التكافؤ من سائر الجهات مرجعاً لا مرجحاً ...

اللهم الا ان يقال : ان ذلك صحيح فيما كانت حجيته من باب التعبدية المحضة ، اما ما كانت حجيته لطريقيته مع أخذ خصوصية خاصة تعبداً فيه ــ كاجتهاد المجتهد حيث ان حجيته لطريقيته مع اخذ العدالة تعبداً فيه ــ فلا اذ بالعلم بالكذب او الخطأ يعلم بعدم الطريقية فتسقط البينة عن الحجية لتقومها بالركنين : الطريقية والكاشفية النوعية عن الواقع مع خصوصية مّا (كانت هي الباعثة لعدم جواز قياس العلم بالبينة) ــ .

[ومنها] :

ما استدل به المشهور لتعيّن تقليد الاعلم من بناء العقلاء على الرجوع اليه لا غير مع الامكان فان بناء العقلاء على ذلك ــ ان سلّم ــ ليس الا بملاك كونه اقرب للواقع ...

[لا يقال] : [اولاً] : ليس بنائهم على ذلك محرزاً والا لزم تعطيل المفضول في المهن والتالي باطل .

[وثانياً] : لو سلّم بنائهم فلا نسلّم كون مبناه كونه اقرب اذ لا تعلم اقربية

فتوىٰ الاعلم من غيره لا دائماً ولا غالباً لكثرة مطابقة فتوىٰ المفضول للمشهور او لرأي ميت اعلم من هذا الحي او ميت لا يعلم اعلمية هذا الحي منه فلا تعلم الاقربية ، او للاحتياط .

[اذ يقال]: [اولاً]: الكلام ان المشهور التزموا بكون بناء العقلاء على ذلك ، لنفرع عليه ان رأي اكثرية الشورىٰ لكونه اقرب للواقع هو الواجب اتباعه على مبناهم وما التزموا به .

[ثانياً]: لو سلّم عدم احراز بنائهم على الرجوع للاعلم مطلقاً فلا يمكن انكار بنائهم علىٰ الرجوع اليه ان احرزت الاعلمية بالخصوص في مورد تخالف الفتويين بان علم كونه اعلم في هذه المسألة الخاصة ولم تعارضه فتوى ميت اعلم او فتوى المشهور او الاحتياط او ما اشبه ذلك خاصة اذا كان الامر خطيراً ، الا ترى ان المبتلىٰ بداء خطير لو احرز كون هذا الطبيب اعلم في خصوص هذا المرض من غيره وكان الخطأ في التشخيص والعلاج موجباً لهلاكه ولم يكن في الرجوع اليه مانع من عسر شديد او غيره ، اتراه يراجع الطبيب المفضول في هذه المسألة ؟ والا تراه ملوماً معاتباً عند العقلاء لو راجع المفضول وهلك ، ومعذوراً عندهم لو راجع الفاضل وهلك ؟ .

وليس ذلك البناء في هذه الصورة الا لكون رأيه اقرب الى الواقع بنظرهم ، لكونه اعلم ، من غيره .

ومن ذلك يعلم عدم صحة تسليم بنائهم وابطال مبناهم اذ لو لم تكن في مورد اقربية لم يكن بنائهم عليه ايضاً ولم يكن معنىً لذاك البناء فتأمّل ، ومما سبق يظهر ان ما ذكر من لزوم تعطيل المهن غير تام اذ تعطيلها انما يلزم لو بني على وجوب الرجوع للاعلم مطلقاً سواء خالفه المشهور ام لا وافق الاحتياط ام لا عارض رأي ميت اعلم ام لا ... الخ مع احراز الجميع كون هذا اعلم مع عدم تعذر او تعسر رجوع الجميع اليه ، اما لو انتفىٰ احد الشروط الثلاثة بان بنى على وجوب الرجوع للاعلم فيما لم يخالفه المشهور ولا اعلم آخر... الخ فلا يلزم تعطيل مهن المفضولين

وكذا لو بنى على وجوب الرجوع اليه مطلقاً مع اختلاف الناس في الاعلم وكذا لو بنى على وجوب الرحوع اليه مطلقاً ولم يختلف الناس فيه لكن تعذرا وتعسر الرجوع اليه .

[لايقال]: لو صح ماذكر من كون بنائهم على اتباع الاقرب للواقع وحجية هذا البناء ، لزم حجية بنائهم على اتباع القياس لكونه اقرب في نظرهم الى الواقع من خبر الواحد في كثير من الاحيان كما يظهر ذلك جلياً في مسألة دية اصابع المرأة .

[اذ يقال]: لاشك في بنائهم على اتباع الاقرب للواقع الا ان الشارع لكونه محيطاً بكل الجهات عالماً بكثير مما لاتصل اليه عقولنا قد يرى مايتوهمه العقلاء اقرب ابعد ومايتوهمونه ابعد اقرب فلو انكشف لهم ان ماتوهموه اقرب ابعد لتركوه والعكس بالعكس ـــ مما يؤكد ان الملاك عندهم على القرب والبعد ـــ ولا محيص لنا نحن لايماننا بالشارع واحاطته عن قبول كون القياس ابعد عن الواقع لاخبار الشارع بذلك « **والشريعة اذا قيست محق الدّين** » والخبر اقرب لامره باتباعه وان عارضه القياس .

وبذلك يعلم ان النقاش في الصغرى وان ايّ شيء اقرب للواقع ولانقاش في ان محمول « الاقرب للواقع » الثبوتي ، وكذا « ماثبت كونه اقرب للواقع شرعاً » هو جواز الا تباع ـــ بالمعنى الاعم ـــ .

وبعبارة اخرى : ان الملازمة التي ادعاها المستشكل غير تامة اذ يلزم من حجية بنائهم على اتباع الاقرب لزوم اتباع « ما هو اقرب واقعاً » ـــ وهو الخبر لا القياس ـــ لا ما هو اقرب في نظرهم المجرد وقبل مراجعة الشارع مع كون الاقرب غيره مما كشف عنه الشارع .

وبعبارة ثالثة ان بنائهم على اتباع الاقرب حجة ما لم يدل دليل على عدم كونه اقرب فلا يكون حجة حينئذٍ من باب السالبة بانتفاء الموضوع لا المحمول وبعبارة اخرى بنائهم على حجية شيء مقتضٍ للحجية وشرطه عدم ردع الشارع .

[لايقال]: ما الدليل على كون رأي اكثرية الشورىٰ اقرب للواقع ثبوتاً اذ لعلها كالقياس ؟ .

[اذ يقال]: الدليل هو روايات الاستشارة (**من استبد برأيه هلك**) و(**مشاورة ذوي الرأي واتباعهم**) و(**من استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ**) وقد سبق تفصيل الكلام حول افادتها اقربية رأي الاكثرية للواقع كما سبق ذكر ادلة اخرىٰ عقلية دالة على الاقريبة فراجع .

ومما سبق قبل اسطر يعلم سرّ توقف حجية بناء العقلاء على امضاء الشارع او عدم ردعه فتدبّر .

[تنبيه]: ان استدلال المشهور ببناء العقلاء على وجوب الرجوع للاعلم ــ الذي ملاكه الاقربية للواقع جزماً ــ رغم اطلاقات ادلة التقليد التي لم تكن خافية عليهم قطعاً والتي لو سلمت باركانها الثلاثة لم يكن بدّ من رفع اليد عن بنائهم ورغم ظهور (**واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا**) في صحة الرجوع الى مطلق راوي الحديث وكون التقييد بالاعلم خلاف المنساق منها ومن اشباهها من ادلة التقليد ، دليل واضح على ان بنائهم في الامارات على الطريقية المحضة وان ما احرز كونه اقرب للواقع هو اللازم اتباعه وان كان ظهور الدليل او اشعاره على الاقل على جواز الرجوع الى غيره ــ حسب مبناهم من كون رأي الاعلم اقرب للواقع من رأي غيره ــ وان كنا لانقبل هذا المبنىٰ على اطلاقه ــ ولولا شدّة ارتكاز الطريقية في اذهانهم و بنائهم عليها لما رفعوا اليد عن ظهور الادلة في جواز الرجوع الى غير الاعلم وتصرفوا فيه بقرينة بناء العقلاء أو لما التجأوا الى عدم كون هذه المطلقات في مقام البيان من هذه الجهة مع وضوح ظهورها عرفاً في البيان بل ومع كون بعضها عمومات لامطلقات ، فتأمّل .

[ومما ذكرنا ظهر] عدم صحة ماذكره الآخوند قدّه بقوله (ولا اطلاق في ادلة التقليد بعد الغض عن نهوضها على مشروعية اصله لوضوح انها انما تكون بصدد بيان اصل جواز الأخذ بقول العالم لا في كل حال من غير تعرض اصلاً لصورة

معارضته بقول الفاضل كما هو شأن سائر الطرق والامارات على مالا يخفى)(٢٤) .

[اذ يرد عليه اولاً]: ان ادلة التقليد ليست باجمعها مطلقات بل فيها عمومات فلا يكفي نفيها في نفيها الا اذا اريد الاعم فيكون الاشكال عليه اتم وذلك مثل (**واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا**) والجمع المحلى والمضاف مفيدان للعموم ولسنا بحاجة الى الاطلاق الاحوالي اذ الحوادث بعمومه يشمل الحادثة المعارضة وغيرها... وكذا قوله عليه السلام **(من كان من الفقهاء)** بناء على كون الموصول للعموم كما ذهب اليه جمع من المحققين ، قال الآشتياني قدّه (وان ذكرنا في محلّه تبعاً للمحققين ان الموصول للعموم)(٢٥) .

[ثانياً]: ان قوله (انما تكون بصدد بيان اصل جواز الأخذ) دعوى بلا دليل بل الدليل على عدمها ، اترى العرف يفهمون من (يونس بن عبد الرحمن ثقة خذ منه معالم دينك) وغير ذلك ك : قوله تعالى : « **فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون** » اصل جواز السؤال ام الاطلاق وان أيّ شخص تعنون بعنوان اهل الذكر يسأل منه وكذا قوله (**من كان من الفقهاء**) ــ ان قلنا بكون الموصول للاطلاق ، واخراج صورة التعارض عن شمول الآية لها هو المحتاج للدليل على مايفهمه العرف ولذا يتحيّرون لو تعارض كلام اهل الذكر حيث يرون الآية دالة على الحجية وقد تعارضت الحجتان ولو نوقش في الآية فلا نقاش في سائر الادلة ــ اضافة اى ان (عدم التعرض اصلاً لصورة المعارضة) مما مفهومه تمامية الاطلاق من سائر الجهات ينافي ادعاء كونها بصدد بيان اصل جواز الأخذ لاغيرــ فتأمّل ، و بعبارة اخرى انه ان اراد عدم الاطلاق مطلقاً اجبنا بمخالفته للفهم العرفي وهل تراه هو يلتزم بذلك في سائر المطلقات وهل يمكن الالتزام بان اكرم العادل في مقام بيان اصل جواز او وجوب الاكرام وكذا (من جائني اكرمته) ايمكن الالتزام بعدم اطلاقه ، وان اراد عدم تحقق الاطلاق من هذه الجهة بمعنى عدم شمولها لصورة التعارض لعدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة ، ففيه ان العرف يفهمون الاطلاق والشمول لذا يتحيرون عند التعارض في العمل بايّهما ولو لم يشملهما

الدليل لما تحيّر في العمل بايّهما اذ كانا حينئذٍ جميعاً غير واجبين او غير حجة ، الا ترىٰ انه عند تعارض خبرين مع ورود اعمل بخبر الواحد لا يرى العرف عدم شمول الدليل لهما معاً ولذا لا يطرحهما معاً بل يرىٰ شموله لهما غاية الامر لعلمه بكذب احدهما يبحث عن المرجح لاحد الخبرين والترجيح فرع الحجية الشأنية للطرفين ـــ بمعنىٰ وجود المقتضي للحجية ـــ بمقتضى شمول ادلة الحجية لهما ـــ فتأمّل ، ولذا نجده نفسه قدّه يلتزم بشمول ادلة حجية خبر الواحد وكذا سائر الطرق والامارات للمتعارضين كما صرح بذلك في باب التعادل والتراجيح ، والذي يدل على ذلك ايضاً تعريفهم للتعارض بانه تنافي الدليلين او الادلة بحسب الدلالة فلو كان دليل الحجية غير شامل لصورة التعارض لما تنافي (الدليلان) ؟ بل لم يكونا دليلين اصلاً لعدم المقتضى للدليلية وهو شمول الدال لهما ـــ والخلاصة ان العرف لا يرىٰ فرقاً بين المطلقات والعمومات في شمولها للمتعارضين والرجوع عندئذٍ الى المرجحات فتدّبر(٢٦) .

[لا يقال]: ان اثبات الاطلاق ينافي مسلك المشهور من ذهابهم الى وج... تقليد الاعلم .

[لانه يقال]: الغرض اثبات عدم قصور مطلقات ادلة التقليد عن سائر المطلقات والعمومات من جهة كونها في مقام البيان ـــ وهو الذي نفاه الآخوند قدّه ـــ او وجود قدر متيقن ـــ لعدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب ـــ ولا يتنافي ذلك مع الالتزام بعدم الاطلاق لوجود قرينة على الخلاف عندهم وهي بناء العقلاء على الرجوع للاعلم (او الاقربية للواقع في الاعلم، اوادلة باب القضاء كما سيأتي) ـــ الا ان يقال ان ذلك موقوف على عدم كون جهة عدم تسليمهم الاطلاق عدم كون المولىٰ في مقام البيان او وجود قدر متيقن اضافة الى عدم التزامهم بمخصصية بناء العقلاء للعمومات ، ـــ لكن فيه : انه لو سلّم ذلك ـ وان جهة عدم تمامية الاطلاق عندهم عدم تحقق المقدمتين الاولين من مقدمات الحكمة لا عدم تحقق الثالث ـــ لم يضر اذ يقال حينئذٍ ان سبب التزامهم بعدم كونه في

مقام البيان هو ارتكازية بناء العقلاء على الرجوع للاعلم عندهم مما يكون قرينة ــ لاعلى الخلاف بل على عدم كون المولىٰ في مقام البيان حسب كلامهم ــ فتأمّل .

هذا على مسلك المشهور، واما ان قلنا بوجوب الرجوع للاعلم في صورة واحدة فقط (وهي صورة نادرة) فالامر اوضح اذ تسليم الاطلاق بمقدماته الثلاث لا ينافي تقديم احد المتعارضين لوجود مزية فيه او طرح الآخر ــ فتدبّر، و يتضح ذلك بمراجعة باب التعادل والتراجيح من الاصول ، هذا اضافة الى عدم مضرية اثباتنا الاطلاق وتنافيه مع مسلك المشهور اذ المضر التزامهم بالاطلاق مع حفظ مسلكهم ، فتأمّل .

وكون بناء المشهور ومرتكزهم غير حجة ليس بمضر فيما نحن بصدده من اثبات صحة التمسك على وجوب اتباع رأي الاكثرية بكونه اقرب للواقع ، على مبنىٰ المشهور(٢٧) واما نحن فلنا طرق اخرىٰ ذكرناها قبل صفحات وتظهر من مطاوي ما سبق وسيأتي باذن الله تعالىٰ .

كما ان الغرض مما ذكرناه ليس قبول ماذهب اليه المشهور من عدم كون المطلقات في مقام البيان ووجوب تقليد الاعلم استناداً لما ادعوه من بناء العقلاء ، بل الغرض ــ كما سبق ــ اثبات صحة المدعىٰ على مبناهم ــ فتدبّر ــ .

ومما ذكرنا يظهر الكلام حول الدليل الآخر الذي تمسك للمشهور لاثبات وجوب تقليد الاعلم وهو (ان رأي الاعلم اقرب للواقع وكلما كان اقرب يتعين الأخذ به عقلاً)(٢٨) او (ان الظن الحاصل من قول الاعلم اقرب للواقع)(٢٩) ولا يرد ــ على مانحن فيه ــ عدم تسليم كون المعيار في باب الحجية هو الاقربية في نظرنا لكون الاقربية في باب الشورىٰ ثابتة بالدليل ــ كما سبق ــ لا بنظرنا المحتمل مخالفته لما هو الاقرب واقعاً مما لايكون الكاشف عنه الا الشارع المحيط بالخفيات .

كما لايرد عدم صحة (المبنى) على مانحن فيه لان الدليل لو دلّ على ان الظن الحاصل من شيء اقوىٰ من آخر كان اللازم اتباعه عند التعارض لما فصّله

الفقهاء في باب التعادل والتراجيح في صورة تعارض الحجتين، نعم لو لم يقم دليل على ذلك بل قام الظن على ان الظن الكذائي اقوىٰ من الظن الكذائي لم يصح المبنىٰ كما ذكره المستشكل.

[ولا يرد ما ذكره الآخوند] قدّه بقوله (واما الكبرىٰ فلان ملاك حجية قول الغير تعبداً ولو على نحو الطريقية لم يعلم انه القرب من الواقع فلعله يكون ما هو الافضل وغيره سيان ولم يكن لزيادة القرب في احدهما دخل اصلاً نعم لو كان تمام الملاك هو القرب كما اذا كان حجة بنظر العقل لتعين الاقرب قطعاً فافهم)(٣٠).

[اذ يرد عليه]: [اولاً]: انه كما يحتمل ان لا يكون لزيادة القرب مدخل اصلاً في الملاك يحتمل كذلك مدخليته فعلى تقدير المدخلية يكون هو الحجة دون قسيمه وعلى تقدير عدمها يكونان سيان في الحجية فالاقرب للواقع مقطوع الحجية اذن وغيره محتملها فيكون العقل حاكماً بضرورة الرجوع اليه دون غيره لقاعدة دوران الامر بين التعيين والتخيير وانكار هذا، انكار لنفس دليله الذي اقامه على تعيّن الرجوع للاعلم من (فلابد من الرجوع الى الافضل اذا احتمل تعينه للقطع بحجيته والشك في حجية غيره).

[ثانياً]: ان ما كانت حجيته من باب محض التعبديّة لا تكون للاقربية للواقع مدخلية فيها اصلاً سلباً او ايجاباً، اما ما كانت حجيته تعبديّة طريقية (ان ملاك حجية قول الغير تعبداً ولو على نحو الطريقية)(٣١).

فلا يعقل عدم مدخلية الاقربية للواقع في الحجية لكونها جزء قوامها فكيف لا تكون شدتها وضعفها مؤثرة في شدتها وضعفها (مما يستلزم الترجيح بها عند التعارض) هذا خلف ــ فتأمّل.

[ثالثاً]: اضافة الى انه لو صح ما ذكره لزم بطلان دليله على تعيّن تقليد الاعلم من الدوران بين التعيين والتخيير لوجود اصل حاكم اذ ان مدخلية رتبة معيّنة من القرب للواقع في ملاك الحجية محرز (لفرض كون الملاك طريقياً ــ تعبدياً)

و يشك في مدخلية وتأثير واعتبار مرتبة اعلىٰ منها في ملاك الحجية والاصل العدم فلا دوران ، ولا شك في حجية ذي الطريقية الاقل اذ يرفع بالاصل ـــ فتأمّل .

كما ان استدلالهم لوجوب تقليده بورود الامر بالرجوع الى الافقه في القضاء عند اختلاف القضاة شاهد آخر على ان مبناهم الغاء الخصوصية ونفي التعبديّة وكون الملاك محض الطريقية المشترك بين بابي القضاء والتقليد ، وسيأتي تفصيل الكلام حول هذا الدليل باذن الله تعالىٰ ، هذا . . .

ولو قيل بان وجه تحتم الرجوع الى الاعلم هو (القطع بحجيته والشك في حجية غيره)[٣٢] ولم نناقش بما سبق ـــ كان ذلك دالاً على المدعىٰ ايضاً ـــ من وجوب الرجوع الى ما هو اقرب للواقع وان لم يدل على كون الاصل الطريقية ـــ اذ ان سبب (القطع بحجية قول الاعلم) هو احد امور:

١ـــ اما لاقربيّته للواقع والقطع او احتمال مدخليتها .

٢ـــ او لاحراز بناء العقلاء على اتباع الاعلم وعدم احراز اتباع غيره او احراز العدم ، وقد اوضحنا ان كلا الوجهين مما يدل على المدعى من لزوم اتباع الاقرب للواقع مجيبين عن الاشكالات الواردة عليها ـــ قبل قليل .

٣ـــ ان الروايات لاتدل على ازيد من حجية قول الاعلم لعدم اطلاقها اذ ليست في مقام البيان .

ويرد عليه اولاً: ان الدال على حجية قول الاعلم لو كان هو الروايات ولم يلتزم باطلاقها لما شك حينئذٍ في حجية قول غيره اذ عدم الدليل على الحجية ملاك عدمها فلا شك في حجية قول غيره حينئذٍ فعلم بذلك التنافي بين الامرين : الالتزام بـ (القطع بحجية قول الاعلم والشك في حجية قول غيره) والالتزام بعدم الاطلاق في ادلة التقليد بضرس قاطع ، كما قال قدّه (لوضوح انها انما تكون بصدد بيان اصل جواز الأخذ بقول العالم لا في كل حال من غير تعرض اصلاً لصورة معارضته بقول الفاضل)[٣٣] فلا يصح تعليل احدهما بالآخر و بعبارة اخرىٰ لا يصح تعليل : الدوران بين التعيين والتخيير بعدم اطلاق روايات التقليد ، فتأمّل[٣٤] .

نعم لو شككنا في الاطلاق والتقييد دار الامر بين التعيين والتخيير.

[لايقال]: عدم احراز الدليل على الحجية (للدوران بين التعيين والتخيير) ايضاً ملاك عدمها فلا شك فيها، وبعبارة اخرىٰ لما لم يحرز الدليل عليها كان الاصل عدمها.

[فانه يقال]: هذا الشك مسببي فلا يجري الاصل فيه، لكون الشك في الحجية حينئذٍ مسبباً عن الشك في الاطلاق والتقييد لتفرعها وجوداً وعدماً عليهما فعلينا التمسك بالاصول الجارية فيهما ــ ان لم يكن ظن نوعي في المقام كاشف عن المرام ــ نعم لو قلنا بان التقابل بين الاطلاق والتقييد هو تقابل التضاد، تعارض الاصلانَ السببيان فتصل النوبة للمسببين ــ فتأمّل.

وبعبارة اخرىٰ(٣٥) ــ عدم احراز الدليل على الحجية انما يكون ملاك عدمها لو لم يكن هناك اصل حاكم.

ثانياً: سلمنا.. لكن يرد عليه مبنىٰ بما ذكرناه مفصلاً من تمامية الاطلاق فيها من حيث كونه في مقام البيان،

[ثالثاً]: سلمنا لكن يرد عليه بناءً، ان عدم دلالة الروايات على حجية ازيد من قول الاعلم ايضاً لاينافي كون ملاك الحجية هو الاقرب للواقع ولزوم الرجوع اليه بل قد يدل عليه ولو بدلالة الاقتضاء لما قد سبق من تبعية الاحكام لمصالح ومفاسد في متن الواقع فليس الحكم باتباع هذا الطريق دون ذاك عبثاً بل لعلةٍ في مرحلة الثبوت ولكون الارتكاز والبناء على الطريقية.

وبعبارة اخرىٰ: عدم جعل الحجية في لسان الروايات معلول علة هي عدم القرب او عدم الاقربية بشهادة بناء العقلاء، ولذا يرون العلة في جعل الشارع قول الاعلم حجة دون غيره ــ لو فرض ــ صرف الاقربية للواقع واما مصلحة التسهيل مثلاً فتقتضي العكس او لاتقتضي عدم حجية قول غيره على الاقل.

تنبيه آخر: ظهر مما ذكرنا ان المقياس في باب الحجج هو الاقربية الى الواقع التي دلّ الدليل عليها، لا الاقربية في نظرنا فلا يرد اسلتزام ذلك حجية ما توصل

اليه بالرمل والجفر من الاحكام الشرعية اذ ليست للرمل اقربية قد دلّ عليها الدليل ــ .

[ومن ذلك كله ظهر]: عدم تمامية مايقال من (انه لامنافاة بين الطريقية وبين حجية فتوىٰ غير الاعلم ايضاً ، نظير تعارض البينتين فان اقربية احداهما الى الواقع ــ كما اذا كانت اعرف بالحال من الاخرىٰ ــ لايوجب تعيينها وسقوط البينة الاخرىٰ عن الحجية مع انهما طريقان ، ولذا ذهب المشهور الى التساقط فيهما وليس ذلك الا للتزاحم ووجود ملاك الحجية في كليهما والا لما اوجبت الامارة غير الاقرب سقوط الاقرب ايضاً كما لايخفىٰ)(٣٦) .

[اذ يرد عليه]: ــ اضافة الى ماسبق ــ:

[اولاً]: ان الشاهد يناقض المستشهد له اذ ان المستشهد له هو عدم المنافاة بين الطريقية وبين حجية فتوى غير الاعلم مما يقتضي التخيير وهو الذي يريد اثباته لكونه في مقام اثبات عدم تعيّن الرجوع للاعلم واما الشاهد فهو تعارض البيّنتين الموجب للتساقط حسب ما ذكره فقد كانت هناك منافاة بين الطريقية وبين حجية المتعارضين لسقوطهما كليهما عن الحجية بالتعارض .

[ثانياً]: ان تعليله (وليس ذلك الا للتزاحم ووجود ملاك الحجية في كليهما) غير تام لوجهين :

أ ــ ان هذا ليس تزاحماً بل هو تعارض اذ المتزاحمان متنافيان في مرحلة الامتثال لا الجعل فالتزاحم مانع عن (التنجز) لاغير والامارات كلها ــ ان تخالفت ــ متعارضة لكون التنافي في مرحلة الجعل .

وبعبارة أخرىٰ : مع كون احدهما طريقاً الى الواقع لايعقل كون الآخر طريقاً اليه ايضاً لكونه ضدّه او نقيضه والا لزم تناقض الواقع او تضاده وتناقض او تضاد حكم الله في الواقعة هذا في مرحلة الثبوت واما في مرحلة الاثبات فكذلك للعلم الاجمالي ــ عند تنافي الدليلين ــ بكذب احدهما فكيف يوجد ملاك الحجية فيهما ثبوتاً او اثباتاً ؟ اللهم الا ان يريد بملاك الحجية الشأنية والاقتضاء فيرد عليه حينئذٍ

اشكالان آخران فليلاحظ .

نعم لوقال بحجية البيّنة من باب السببية لتزاحمت البينتان لكون كل منهما حال التزاحم ايضاً على ما كان عليه من المصلحة التامة المقتضية للايجاب وانما التزاحم مانع عن التنجز، فتأمّل .

ب- ان مقتضى التزاحم هو التخيير او تعيّن احدهما ان كان ذا ملاك اكد لا التساقط و بذلك ظهر عدم تمامية قوله (والا لما ...) اذ على التزاحم و وجود ملاك الحجية في كليهما ، لايوجب اي منهما سقوط الآخر ككل متزاحمين...

[ثالثاً]: ان المشهور لم يذهبوا الى التساقط بل انهم ذهبوا في صورة كون العين بيد احدهما واقام كل منهما بينةً الى ترجيح بيّنة الخارج مطلقاً وقيل: الداخل مطلقاً او الخارج مطلقاً الا اذا انفردت بيّنة الداخل بذكر السبب او الخارج مطلقاً الا مع اعدلية بيّنة الداخل ثم اكثريتها فيترجح او الرجوع الى القرعة مطلقاً او غير ذلك من الاقوال وليس فيها قول بالتساقط(٣٧) والقول الاول هو المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة(٣٨) وفي صورة كون العين بيدهما واقاما البيّنة يقضي بينهما نصفين من دون اقراع ولا ملاحظة ترجيح باعدلية او اكثرية على الاشهر بل عليه عامة من تأخر الا من ندر(٣٩) و بلا خلاف اجده بين من تأخّر عن القديمين الحسن وابي علي بل صرح غير واحد منهم بعدم الالتفات الى المرجحات الآتية في غير هذه الصورة(٤٠) .

وعن المسالك (لا اشكال في الحكم بينهما نصفين لكن اختلف في سببه فقيل: لتساقط البينتين بسبب التساوي فيبقى الحكم كما لو لم تكن بيّنة وقيل لان مع كل منهما مرجحاً باليد على نصفها فقدمت بيّنته على ما في يده ، وقيل لان يد كل واحد على النصف وقد اقام الآخر بينة عليه فيقضي له بما في يد غريمه بناء على تقديم بيّنة الخارج فكل منهما قد اعتبرت فيما لا تعتبر فيه الاخرى ولذا لم يلحظ ترجيح بالعدد ولا بالعدالة وهذا هو الاشهر...)(٤١) فليس المشهور هو التساقط .

وفي صورة كون العين في يد ثالث : يقضى بارجح البيّنتين عدالة ومع التساوي في العدالة يقضى باكثرهما عدداً ومع التساوي يقرع بين المتداعيين على المشهور بين الاصحاب خصوصاً المتأخرين بل عليهم عامتهم كما قيل(٤٢) وفي المسالك وغيرها نسبته الى الشهرة بل في الغنية الاجماع عليه بل في الرياض نسبته الى الاشهر بل عامة متأخري اصحابنا(٤٣) . والجواهر وان ناقش في تحقق الشهرة الا انه لا مناقشه في عدم انعقاد الشهرة على التساقط فتدبّر. هذا لو فرض وجود قول به ، فتأمّل .

واما لو لم تكن العين بيد احدهما واقاما بينة فظاهر عبارة الصدوقين قدّهما ان حكمه حكم يد الثالث وقال بعض فضلائنا المعاصرين انه الأولى وهو كذلك لاطلاق اكثر الاخبار المتقدمة ان لم نقل جميعها بالنسبة الى هذه الصورة ايضاً(٤٤) اللهم الا ان يقال بان المقصود هو تعارض البيّنتين في غير الماليات فيندفع الاشكال .

[لا يقال]: لو كانت الاقربية للواقع موجبة لتعيّن الاخذ بذيها للزم في الصورتين الاوليين الترجيح بالعدد والعدالة واشباههما لا الحكم بترجيح بيّنة الخارج مطلقاً في الصورة الاولى والتنصيف في الثانية ؟ .

[فانه يقال]: ان عدم الترجيح فيهما لوجود الدليل الخاص على تقديم بيّنة الخارج وعلى التنصيف وهي الروايات ومنها المستفيضة المصرحة بان البينة على المدعي واليمين على من انكر حيث استفاد منها الفقهاء اختصاص قبول البينة بالمدعي لكون التفصيل قاطعاً للشركة وهذه الرواية وان اشكل في دلالتها على المدعى الا ان المستشكلين استندوا الى روايات اخرى دالة على تقديم بيّنة الخارج كالتعليل المذكور في خبر منصور الذي هو بالشهرة مجبور (لان الله تعالى انما امر ان يطلب البيّنة من المدعي فان كانت له بيّنة والا فيمين الذي هو في يده ، هكذا امر الله عزّوجل)(٤٥) وكذا الرضوي المنجبر بعمل الفقهاء .

فعدم ترجيح بيّنة الداخل بالعدد والعدالة انما هو لعدم كون بيّنته مقبولة شرعاً ــ حسب الروايات ــ لا لعدم الاعتناء بمرجحاتها بعد الفراغ عن مقبوليتها ،

و بعبارة اخرىٰ : ليست بيّنته بيّنة شرعاً و بعبارة اخرىٰ ليس هو محلا لها كما ليست المرأة محلا للقضاوة وذلك مما يكشف انا عن كون حجيتها ههنا تعبديّة لا طريقية محضة وبملاك الكاشفية النوعية المحضة عن الواقع ولذا التزم المولىٰ النراقي رضوان الله عليه بعدم كون حجيتها من باب الظن حتى تكون بيّنة الداخل مقدمة فيما لو كان الظن الحاصل منها اقوىٰ من الحاصل من بيّنة الخارج كما لو كانت اكثر عدداً او اشدّ عدالة(٤٦) .

وما ادعيناه من لزوم العمل بالاقرب من المتعارضين ليس في صورة تعبد الشارع بالعمل باحدهما غير الاقرب ولا في صورة عدم قيام الدليل على ان هذا اقرب ، بل كان الظن قائماً عليه و بعبارة اخرىٰ (الاقرب في نظرنا) بل انما هي في صورة العلم بالطريقية المحضة او الشك بينها و بين التعبديّة لكون الاصل الطريقية وعدم لحاظ الشارع امراً زائداً على صرف الايصال الى الواقع ، ولانه مقتضى دوران الامر بين التعيين والتخيير ــ فتأمّل .

وكذا في صورة تخصيص الشارع على اتباع احد المتعارضين فكيف اذا علّله الشارع بانه اقرب للواقع و بان في عدمه الضرر والوقوع في الندم ــ كما في الروايات الدالة على الشورىٰ ــ .

هذا ويمكن انكار الملازمة بوجه آخر وهو انه : قد يكون ترجيح بيّنة الخارج مطلقاً لكونها اقرب نوعاً الى الواقع من بيّنه الداخل في نظر الشارع وان كانت بيّنة الداخل اكثر عدداً وعدالة بمعنىٰ انه رآى كون اكثر مواقع دعوى الخارج ما في يد آخر واقامته البيّنة مطابقة للواقع وكون الاقل مطابقاً للداخل وان كانت بيّنته اكثر واقوىٰ .

والفرق بين الوجهين ان الاول مبني على الالتزام بالتعبدية في البيّنة ، والثاني على الالتزام بالطريقية فيها ومن تقرير هذا الوجه الثاني يظهر ان هناك شقاً ثالثاً يمكن به التخلص عما استشكله المستند على نفسه بقوله (فلا يرد عليهم انه ان كان بنائهم على عدم حجيتها فهو مناف لقبولها في بعض الموارد وان كان على قوّة

الظن فقد يكون الظن الحاصل من بيّنة الداخل اقوىٰ من بيّنه الخارج)(٤٧) وهو كون البناء على حجيتها من باب اقربيتها الى الواقع نوعاً بنظر الشارع وان كان الظن الحاصل من بيّنة الداخل ــ لكثرة العدد او العدالة ــ اقوى ــ فتأمّل .

نعم ... لايجري هذا الوجه في الصورة الثانية وهي مالو كانت العين بيدهما حيث حكم بالتنصيف ، فتأمّل .

ومما ذكرنا في جواب هذا الاشكال ظهر الجواب عن النقض بكل موارد تقديم الشارع مايتوهم كونه غير اقرب او مايكون غير اقرب واقعاً ــ من اوّل الفقه الى آخره ــ .

[لايقال]: حجية رأي الفقيه ليست طريقية محضة والا لما اعتبرت فيه الذكورة والحريّة واشباهها ولما وجب اتباع العالم العادل وان خالفه في المسألة اعلم فاسق محرز صدقه فهي طريقية ــ تعبديّة فلوسلّم وجود ما هو اقرب للواقع منه ودلّ الدليل على ذلك لم يلزم بل لم يصح اتباعه لعدم كون ملاك الحجية محض الطريقية بل انها مجهولة الملاك او يقال ان القرب للواقع جزء المقتضى فلعل الاقرب فاقد للجزء الآخر فلا يكون حجة فلا يجوز العمل به فكيف بتقديمه ؟ ولذا لو سلمنا كون رأي اكثرية شورى الفقهاء اقرب للواقع فلا يستلزم ذلك حجية ووجوب او جواز اتباع رأيهم اذ لم يكن القرب تمام الملاك ؟ .

[فانه يقال] : [يرد عليه اولاً]: ان ثبوت تعبدية الدليل من جهة لايستلزم تعبديته من جهة اخرىٰ اذ التعدية اسراء للحكم من موضوع الى آخر بلا دليل ، اضافة الى ان لحاظ شيء خاص في دليلية الدليل خلاف الاصل لكون الاصل عدم حدوث الحادث فلا يخرج عنه الا بدليل والدليل الدال على كون حيثية معيّنة ملحوظة ومأخوذة في الدليل تعبداً غير متكفل لسائر الحيثيات فيه . . .

الا ترىٰ ان اعتبار البلوغ والاسلام والايمان وطهارة المولد في الشاهدين ــ تعبداً (اذ لاحجية في شهادة غير المسلمين او المؤمنين وان كان الظن الحاصل من قولهما اقوىٰ وان كان مدعاهما اقرب للواقع وان كانا متحرزين عن الكذب جداً ولم

تكن البيّنة الاخرى من المسلمين المؤمنين كذلك) لا يستلزم اطلاقاً كون الحرية ايضاً مأخوذة فيهما تعبداً (بان تقدم شهادة الحرّين وان كان شهادة العبدين اقرب وبان لاتقبل شهادة العبدين وان لم يعارضها شهادة حرّين كما لاتقبل شهادة الكافرين وان لم تعارضها شهادة الا لو دخل ذلك في باب آخر كما لا يخفى) ولذا ذهب الاشهر بل المشهور ـ خلافاً لاكثر العامة ولابن ابي عقيل الى قبول شهادة المملوك مطلقاً الا على مولاه(٤٨).

ومن الواضح اننا لو شككنا في اشتراط الشهادة بالحريّة واخذها تعبداً كان الاصل عدمها ولا يلتزم فقيه بعكس ذلك ...

كما ان من الواضح كون الشهادة طريقية ـ تعبدية ولذا دلّت الروايات على اعتبار ارتفاع التهمة في قبولها بان لاتكون بينهما عداوة دنيوية تضمنت فسقاً ام لا ولا يكونا ممن يجر بشهادته نفعاً ، ولذا ايضاً لم تقبل شهادة (المغفل الذي في جبلته البله فربما استغلط لعدم تفطنه لمزايا الامور وتفاصيلها و يدخل عليه الغلط والتزوير من حيث لا يشعر)(٤٩) ومن الواضح انه لولا اعتبارها من باب الكاشفية النوعية عن الواقع لما اشترط فيها ارتفاع التهمة المعلوم من اشتراطه الاحتراز عن مخالفة الواقع ، وكذلك لوضوح كونها امارة لا اصلاً ...

ومن هنا انقدح جواب آخر عما ذكره في الكفاية (واما الكبرى فلان ملاك حجية قول الغير تعبداً ولو على نحو الطريقية لم يعلم انه القرب من الواقع ...)(٥٠) اذ لا جهل بالملاك في الامارات والادلة للعلم بكونه القرب الى الواقع مع بعض الجهات التعبدية المعلومة لاشتراطها في لسان الدليل (كطهارة المولد والذكورة والحريّة وشبهها) وما لم يذكره الدليل فليس بشرط او جزء كما لا يخفى فليس الملاك مجهولاً حتى يقال (فلعله يكون ما هو الافضل وغيره سيان)(٥١).

[وثانياً]: سلمنا ... لكن نقول ان الجهل بملاك حجية قول الفقيه لا يضر بما نحن في صدده من اثبات حجية رأى شورى الفقهاء للعلم قطعاً بوجود الملاك في

اكثريتهم وذلك لفرض كون كل واحد من اكثرية شورى الفقهاء جامعاً لشرائط التقليد فكلامهم حجة قطعاً ، بل متعيّن الرجوع لاقربية رأيهم وهي جزء الملاك والمقتضي .

واما احتمال اعتبار الوحدة والانفراد في حجية رأى الفقيه بمعنى كون رأى هذا الفقيه حجة بشرط لا فمدفوع بعد غاية بعده وعدم تعقل وجه له ـ بالاصل ، وقد فصّلنا الكلام حول ذلك في موضع آخر .

و بعبارة اخرى العدالة وشبهها معتبرة تعبداً في حجية رأى الفقيه واما اعتبار عدم التعدد والوحدة كذلك فلا دال عليه وربما امكن ارجاع هذا الجواب الى الاول ...

وبما ذكرناه انقدح الجواب عن البيان الآخر للاشكال (ان يقال او القرب للواقع جزء الملاك ...) فليتدبّر .

ومنها :

ما التزم به كثير من الفقهاء في باب التعادل والتراجيح من عدم الاقتصار على المرجحات المنصوصة والتعدي منها الى غيرها ...

قال الشيخ الاعظم قدّس سرّه (ولذا ذهب جمهور المجتهدين الى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة بل ادعى بعضهم ظهور الاجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين بعد ان حكى الاجماع عليه من جماعة)[٥٢] فرغم اقتصار الامام (ع) على ذكر مرجحات خاصة وحكمه بعد فقدها بالتخيير او التوقف الا ان كثيراً منهم تعدّى الى مطلق المرجح وحكم بلزوم الأخذ به وطرح المرجوح (كالترجيح بالاضبطية والنقل باللفظ وعدم الاضطراب) لا التخيير او التوقف فقد رفعوا اليد عن ظهور الدليل في الترجيح بالمرجحات الخاصة والا فالتخيير او التوقف لاستظهار كون الترجيح بمناط الاقربية للواقع ولا مدخلية لخصوص مرجح وعدم كون الترجيح تعبدياً واولوا ذكر المرجحات الخاصة دون

غيرها بانها كانت للتمثيل ، او للاهمية ، او لمعرفة السائل سائر المرجحات او لكثرة الابتلاء بهذه المرجحات او ارادة السائل تساوي الروايتين من سائر الجهات رغم ظهور الحديث في الترتيب الخاص ثم التخيير او التوقف ، وتخالف الترتيب في الروايات لا يخل بهذا الظهور ، فتأمّل .

وقال الشيخ قدّه (ومقتضى التعدّي عن مورد النص في العلة وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون احد الخبرين اقل احتمالاً لمخالفة الواقع)[٥٣] ومن الواضح عدم امكان التعدّى عن مورد العلة المنصوصة مع التعبديّة لعدم كونها معممّة مخصصة حينئذٍ للجهل بالملاك الواقعي اذ لعله عدم الريب الخاص لا المطلق .

ومما سبق من الاشكال على ما ذكره الآخوند قدّه في بحث الاجتهاد والتقليد صفحة (٤٤٠) ظهر الاشكال على ما ذكره قدّس سرّه هنا بقوله في جواب اشكال (ومنها انه لو لم يجب ترجيح ذي المزية لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً بل ممتنع قطعاً) : (وفيه : انه انما يجب الترجيح لو كانت المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية في نظر الشارع ضرورة امكان ان تكون تلك المزية بالاضافة الى ملاكها كالحجر في جنب الانسان وكان الترجيح بها بلا مرجح وهو قبيح كما هو واضح)[٥٤] اذ غاية الامر كون حجية الخبر طريقية تعبديّة فترد الاشكالات الاربعة السابقة فليراجع ، ومنها ما يتم ولو مع الالتزام بالتعبدية المحضة ، فدقّق .

واما ما ذكره الآخوند قدّه في التعادل والتراجيح اشكالاً على ما ذكره الشيخ قدّه من التعدّى عن مورد النص في العلة للتعليل بـ **(فان المجمع عليه لا ريب فيه)** بقوله (واما الثاني فلتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب فيه...)[٥٥] فقد سبق ان اجبنا عنه عند التطرق لاشكال كون الالف واللام في (المجمع) للعهد .

ومنه ينقدح دليل آخر على كون الاقرب للواقع واجب الا تباع ــ وهو هذه الرواية الشريفة ــ .

ومنها :

ما ذكره العديد من الاصوليين من ان الاصل في التعليل التعليل بامر ارتكازي لاتعبدي ، وقد سبق نقل ذلك عن المرحومين الآخوند والحكيم قدّس سرّهما فليراجع .

وجه الدلالة : انهم عند الدوران بين التعبديّة والطريقيّة التزموا بالاخيرة معتبرينها الاصل بل انهم لم يستثنوا مالو كانت حجية الدليل المعلّل مدلوله والحكم الذي تضمنه بعلّة منصوصة طريقية ــ تعبديّة بل اجروا هذه القاعدة حتى في تلك الموارد .

وببيان آخر : حيث ان الحكم معلول علة فاذا ذكرت علة للحكم في لسان الشارع وكان الاصل في التعليل الارتكازية كان ذلك المذكور في لسانه تمام الملاك للحكم ان كانت ارتكازيتها مقتضية لذلك بل لا حاجة لهذا القيدمع ملاحظة ماسيأتي ، فيدور الحكم مدار تحققه بدون لحاظ شيء آخر الا لوقام دليل من الخارج على كون شيء شرطاً او مانعاً فلم يكن ملاك الحكم حينئذٍ مجهولاً حتى لايعلم بتحققه عند دلالة غير الحجج الشرعية المعينة عليه وان كان اقرب للواقع منها وحتى يكون خصوصية طريق معيّن مأخوذة احتمالاً في تحقق الحكم او تنجيزه وتعذيره ، إلا ان يقال هذا الدليل اخص من المدعى او يقال احتمال اعتبار الشارع شيئاً شرطاً او مانعاً حيث كان وارداً كان احتمال التعبدية وارداً وذلك لكون العلل المذكورة في لسان الشرع مقتضيات لاعللاً تامة ، فتأمّل جداً[٥٦] .

وبوجه آخر : انهم التزموا بكون العلة المذكورة في لسان الشارع معممة ومخصصة رغم كون العلل الشرعية مقتضيات لتقييدها على الاقل بالشروط العامة (كالقدرة والاختيار) ولكون الاضطرار وشبهه مانعاً ، فيحتمل ان تكون العلة التامة للحكم امراً مركباً مما يشتمل على ماذكره الشارع وعلى جهة تعبديّة[٥٧] كما يحتمل ان تكون امراً مركباً مشتملاً على ماذكره وعلى جهات آخر

ارتكازية[٥٨] ومع ذلك التزموا باجمعهم بكون العلّة معممة مخصصة وكلامهم على مقتضى الاصل لرجوع الشك الى اخذ امر زائد على المقتضي المذكور في لسان الدليل والشرائط العامة والموانع العامة ام لا والاصل عدمه فلا تصل النوبة للاصل المسببي (الشك في تركب العلة التامة مما يشتمل على جهة ارتكازية او تعبدية).

وبهذا البيان يمكن تعميم الكلام لما لم تذكر فيه العلة ضرورة استحالة المعلول بلا علّة فلا يعقل حكم دون علّة ثبوتاً فاذا شككنا في أخذ طريق آخر في تنجز الحكم او معذريته كان الاصل عدمه ، نعم ينبغي احراز كون الطريق الجديد ظناً نوعياً معتبراً وقيام الظن المعتبر على كونه لا يقل طريقيه عن الاول واما الاقربية فان قام دليل عليها بحد الرجحان او التعيين فبها وان شك جرت قاعدة الدوران بين التعيين والتخييران لم يكن عموم او اطلاق فتأمّل .

ومنها :

ما ذكره الفقهاء استدلالاً لوجوب تقليد الاعلم من الاخبار الكثيرة المستفيضة الدالة على وجوب تقليده وتقديمه كقوله عليه السلام في مقبولة عمربن حنظلة (**الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر**) وقوله في رواية داود بن الحصين (**ينظر الى قول افقههما واعلمهما باحاديثنا**) وقوله عليه السلام في عهده للاشتر (**ثم اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك**) رغم كون هذه الروايات مرتبطة بباب الحكومة والقضاء... قال في المهذب في سياق ذكر ادلة وجوب تقليد الاعلم الرابع انه قد ورد الرجوع الى الافقه في القضاء عند اختلاف القضاة)[٥٩] وقال في الكفاية (ثانيها : الاخبار الدالة على ترجيحه مع المعارضة كما في المقبولة وغيرها او على اختياره للحكم بين الناس كما دلّ عليه المنقول عن امير المؤمنين عليه السلام اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك)[٦٠] وذلك واضح لمن لاحظ صدر الرواية ، ففي المقبولة (**قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما**

منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة، أيحل ذلك؟ قال(ع) من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت ... قلت فكيف يصنعان؟ قال ينظران من كان منكم ممن قد روىٰ حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا قد ردّ والرّاد علينا الرّاد على الله وهو على حدّ الشرك بالله قلت فان كان كل رجل يختار رجلاً من اصحابنا فرضياً ان يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال الحكم ماحكم به اعدلهما وافقههما ...).

ولو لا كشفهم الملاك في الترجيح وانه هو القرب الى الواقع في المقيس عليه، لما تم ذلك.

[ولايرد]: ماذكره في الفقه بقوله (وفيه ان هذه الروايات واردة في مقام الحكومة والقضاء... ان قلت: نتعدىٰ من موردها بالمناط اذ الملاك هو الاخذ بالواقع وكلها طرق اليه؟ قلت: اسراء الحكم من باب الحكومة والامامة الى الفتوىٰ يحتاج الى مناط قطعي ولامناط هنا اذ فرق بين باب الحكومة و باب الفتوىٰ فان الحاكم جعل لفصل الخصومة ولا يحصل ذلك مع الاختلاف فلابد من الترجيح بخلاف باب الفتوىٰ فانه لايحتاج الا الى الحجة، بل احتمال خصوصية الحكومة كاف في عدم جواز الاسراء، بل في باب الحكومة ايضاً وجوب الرجوع الى الاعلم محل نظر... وكيف كان فقياس باب الفتوىٰ ببابي الحكومة والامامة مع الفارق)[٦١].

[اذ يجاب]: **[اولاً]**: ان جعل الحاكم لفصل الخصومة اعم من ترجيح حكم الافقه اذ يتم فصلها بالحكم بترجيح قول غير الافقه، و ببيان اوضح: فصل الخصومة يحصل بتقديم أيّ منهما تعييناً لا بتقديم خصوص قول الافقه تعييناً فلماذا قدم قول الافقه؟ لامناص الا بالتزام كون ذلك لاقربيته الى الواقع ثم ألم يكن ترجيح حكم المفضول قبيحاً عقلاً وعرفاً؟ وماذلك الا لذلك، وقد يقال بتمامية

كلامه دام ظله اذ انه لا ينكر ـ ههنا ـ اقربية قول الاعلم للواقع من غيره بل يرى ان هذه الاقربية في باب الحكومة موجبة ـ على فرض التسليم ـ[٦٢] لتعيّن الرجوع في القضاء للاعلم بضميمة انه لا بد في باب القضاء لكونه مجعولاً لفصل الخصومة من جعل الحجة التعيينية لا التخييرية ، وغير موجبة لذلك في باب الفتوىٰ لعدم تلك الضميمة فتبقىٰ ادلة حجية فتوىٰ المجتهد على اطلاقها المقتضية للحجية التخييرية ـ فتأمّل ، وغير خفي ان عدم قبولنا ما ذكروه غير ضار اذ الكلام في استفادة الفقهاء الطريقية ونفي التعبدية في محتملها هذا .

اضافة الى ما سبق في (**ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا**) و(**فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف**) وما في لحوق تعليل تقديم المجمع عليه على الشاذ بـ (**ان المجمع عليه لا ريب فيه**) وتعليل تقديم مخالف العامة بان (**فيه الرشاد**) من الدلالة القوية على ان الترجيح بهذه المرجحات انما هو بملاك الاقربية للواقع ، اما وجه دلالة سبق (**ونظر...**) فواضح حيث ان الظاهر ان سؤاله (**قلت فان كان كل رجل...**) انما هو سؤال عن تعيين (**حلالنا ، وحرامنا ، واحكامنا ، وحكمنا ، وبحكم الله**) السابق في كلام الامام عليه السلام فعيّنه له الامام وانه ما حكم به الاعدل الافقه ، اما دلالة ما لحق فبالمطابقة كما لا يخفىٰ ... فمناط التقديم ـ على هذا ـ معلوم وهو الاقربية للواقع بقرينة ما سبق وما لحق ولكون التعبدية على خلاف الاصل كما سبق تقريره من وجوه عديدة .

وبذلك يظهر الكلام فيما ذكره المشكيني قدّه (والاولىٰ ان يجاب اولاً بان التعدي عن موردهما قياس فلا يتعدىٰ عن مورد المقبولة الى غيره من موارد القضاء فضلاً عن باب الافتاء)[٦٣] .

كما ظهر الجواب عما ذكره في الكفاية (لان الترجيح مع المعارضة في مقام الحكومة لاجل رفع الخصومة التي لا تكاد ترتفع الا به لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوىٰ كما لا يخفىٰ)[٦٤] .

اذ اتضح ان هذا الفرق غير فارق لارتفاع الخصومة بتقديم قول غير الافقه

الاعدل الاصدق الاورع ايضاً وكذا بتقديم حكم من تراجعا اليه او حكم السابق فتقديم قول الافقه الا عدل ليس الا بملاك الاقربية للواقع كما فصلناه قبل قليل،[٦٥] الا ان يدل دليل من الخارج على جواز اتباع غير الاقرب مما يكون لاجل مصلحة اخرىٰ كمصلحة التسهيل فيلتزم حينئذٍ بالتخيير والا فمقتضى القاعدة التعيين لما سبق ولا اقل لدوران الامر بين التعيين والتخيير...

ولاجل ذلك (اي للدليل الخارجي) نلتزم بعدم وجوب الرجوع للقاضي الاعلم ابتداء[٦٦] فعدم تعدينا عن مورد المقبولة (اختيارهما الرجوع الى شخصين) الى سائر موارد القضاء لاجل الدليل الخارجي لا لما ذكره المشكيني قدّه من كونه قياساً اذ بيّنا الملاك في التقديم الموجود بعينه فيما نحن فيه ولئن نوقش في وجوده في موارد الفتوىٰ فلا شك في وجوده في سائر موارد القضاء، والدليل هو اطلاق او عموم ادلة النصب المقتضى لحجية قضاء جميع القضاة على الناس كخبرى ابي، خديجة[٦٧] ومقبولة ابن حنظلة[٦٨] وخبر داود بن الحصين[٦٩] والنميري[٧٠] وللسيرة المستمرة في الافتاء والاستفتاء منهم مع تفاوتهم في الفقه والعدالة وغيرها، وفي الجواهر (بل لعل اصل تأهل المفضول وكونه منصوباً يجري على قبضه وولايته مجرى قبض الافضل من القطعيات التي لا ينبغي الوسوسة فيها خصوصاً بعد ملاحظة نصوص النصب الظاهرة في نصب الجميع الموصوفين بالوصف المزبور لا الافضل منهم والا لوجب القول (انظروا الى الافضل منكم لا رجل منكم كما هو واضح بأدنىٰ تأمّل...)[٧١].

ولاستلزام وجوب الرجوع للاعلم العسر والحرج عليه وعلى الناس كما لا يخفىٰ خصوصاً الذين يسكنون بلاداً اخرىٰ... ولعل عموم النصب كان لاجل مصلحة التسهيل هذه.

هذا بناء على ما ارتضيناه من جواز الرجوع الى القاضي غير الاعلم ابتداء اما على مسلك الاشهر ــ كما عن المسالك ــ بل المجمع عليه كما (حكاه المرتضى قدّه في ظاهر الذريعة والمحقق الثاني في صريح حواشي كتاب الجهاد من

الشرائع)[٧٢] ونسبه في الجواهر الى الاصحاب (ومن الغريب اعتماد الاصحاب عليها في اثبات هذا المطلب حتى ان بعضاً منهم جعل مقتضاها ذلك مع العلم بالخلاف الذي عن جماعة من الاصوليين دعوى الاجماع على تقديمه حينئذٍ لا مطلقاً فجنح الى التفصيل في المسألة بذلك)[٧٣] ــ وان ناقش في تحقق الاجماع وفي نسبته للمحقق والمرتضى قدهما ــ فالامر اوضح حيث انهم انتقلوا من حكم الامام عليه السلام بالترجيح في مورد خاص الى الترجيح في مورد آخر (الرجوع الى القاضي الاعلم ابتداء) وكذا (تقليد الاعلم) وماذلك الا لبنائهم على الغاء الخصوصية ونفي التعبدية وكون الملاك اقوائية الظن والاقربية للواقع بل انهم صرحوا بذلك حيث كان مستند قولهم هو (ومن ان الظن بقول الاعلم اقوىٰ فيجب اتباعه اذ اقوال المفتين بالنسبة للمقلد كالادلة بالنسبة الى المجتهد في وجوب اتباع الراجح)[٧٤] وبالنسبة لتقليد الاعلم (الخامس ان الظن الحاصل من قول الاعلم اقرب الى الواقع)[٧٥] .

واما مااستشكله في المهذب (وفيه : ان كون اعتبار الحكم من جهة الظن الحاصل منه اول الدعوىٰ)[٧٦] فقد سبق ان اجبنا عنه مفصلاً اضافة الى ان كلامنا الآن هو تمامية المدعىٰ على مسلك هؤلاء ، كما ان استدلالهم بالاخبار كالمقبولة ورواية الحصين والنميري رغم كون موردها تراضيهما بالحكمين ورغم كون الوارد غيرعام دليل آخر على ان مبناهم على الغاء الخصوصية واستنباط ان ملاك الترجيح هو الاقربية للواقع كما هي ملاك الحجية ايضاً .

[واما ماذكره في المستند] (والجواب عن الاول : اما اولاً : فبأنه انما يتم على القول بان متابعة المقلد لقول مجتهده لاجل انه محصل للظن بالواقع وهو ممنوع لجواز ان يكون هذا حكماً آخر نائباً مناب الحكم الواقعي وان لم يحصل الظن به كالتقية وشهادة الشاهدين واليمين ولو كان بناء الفقهاء على الظنون لزم عدم سماع دعوىٰ كناس على مجتهد انه اجره للكناسة ودعوىٰ شرير متغلب على مجتهد عادل في دراهم ولزم ان يقضي بالشاهد الواحد اذا كان مفيداً للظن سيّما اذا

كان المدعي معروفاً بالصلاح والسداد والمدعىٰ عليه بخلافه وحينئذٍ فلا دليل على اعتبار «الظن» الاقوىٰ)(٧٧) .

[فيرد عليه]: اما قوله (وهو ممنوع لجواز...) ففيه :

[اولاً]: ان هذا خلاف الاصل ولذا كان رفع اليد عن الحكم الواقعي هو المحتاج للدليل اثباتاً وللسبب ــ كالتقية ــ ثبوتاً ، و بعبارة اخرىٰ : نيابة حكم مناب الحكم الواقعي خلاف الاصل فلا يرفع اليد عن عمومات الادلة الواقعية الا لدليل ولا يكفي صرف الاحتمال .

[ثانياً]: اضافة الى ان الادلة الدالة على لزوم التقليد او الاحتياط لمن ليس بمجتهد تنفي كون لزوم اتباع المجتهد(٧٨) حكماً آخر نائباً مناب الحكم الواقعي ، اترىٰ كون الفطرة الحاكمة بوجوب ان يكون المرء في عباداته ومعاملاته مجتهداً او مقلداً او محتاطاً حاكمة به بملاك غير ملاك تحصيل الواقع وترىٰ كون كلام المقلَّد حكماً نائباً مناب الواقع ؟ خاصة اذا كان مستند هذا الحكم علم المكلف بانه ليس كالبهائم واحتماله العقاب في ترك التعرض لتحصيل التكاليف الواقعية بل حتى لو كان مستنده القريب حكم العقل بوجوب شكر المنعم والبعيد احتماله العقاب ووجوب دفع الضرر المحتمل بل حتى لو كان مستنده وجوب شكر المنعم فقط ... ولذا قال في المهذب (كما ان هذا الوجوب طريقي محض لا نفسية فيه بوجه فيكون المناط كله على الواقع)(٧٩) .

وقال تعليقاً على ماذكره في العروة من (مسألة ــ ٢ ــ الاقوىٰ جواز العمل بالاحتياط مجتهداً كان اولا) : (لما تقدم من انه لاموضوعية للطرق الثلاثة وانما هي طريق محض لدرك الواقع ــ والاحتياط اوثقها واقواها)(٨٠) .

وقال في الفقه (فان ادلة وجوب التعلم الآتية بمعونة ان ليس المراد منها الا العمل على طبق الواقعيات تفيد وجوب احدى الثلاث)(٨١) .

ومما يوضح ماذكرناه ان التقليد من باب رجوع الجاهل للعالم ولا ريب ان العقل يلزمه بالرجوع اليه لادراك الواقع لالأن لكلامه موضوعية او لقسيميه ،

والوجدان بذلك شاهد كما يشهد له ان من الواضح حكم العقل بعدم جواز اتباعه لوعلم المقلد خطأه ولو كانت لكلامه موضوعية لكان قسيماً للواقع لازم الا تباع وان خالفه ، الا ان يقال بموضوعية كلامه ونيابته مناب الحكم الواقعي بشرط عدم العلم بخطأه ، فتأمّل .

[**واما الادلة الاخرىٰ**]: التي اقيمت على جواز او وجوب التقليد فان قيل بكونها ارشادية فالامر كما ذكر...

[**واما على المولوية**]:

[**فنقول اما الآيات**] التي استدل بها على ذلك فالظاهر من «**فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدّين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون**» ان المقصود معرفة المنذرين بالدّين واحكامه وحذرهم من مخالفتها ، وكون الانذار طريقاً الى معرفة الدّين لا ان يكون تفقههم سبباً لموضوعية اقوالهم ونيابتها مناب الحكم الواقعي !... كما ان ظاهر قوله تعالىٰ : «**فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون**» هو ذلك حيث فرع اسألوا على عدم العلم فيقتضى ارتفاعه بوجود السؤال و بعبارة اخرىٰ ظاهر اسألوا ان كنتم لاتعلمون : اسألوا ان لم تعلموا الواقع لتعلموا فالسؤال طريق للعلم (الاعم من الدّقي والعرفي مما يساوق الاطمينان) بالواقع .

وكذا قوله سبحانه : «**ان جائكم فاسق بنبأ فتبيّنوا...**» فمنطوقها يدل على ان وجوب التبيّن لاجل ان لايصيب قوماً بجهالة وعدم وجوبه في العادل لالغاء احتمال الكذب واصابة القوم بجهالة لضعفه ، و بعبارة اخرىٰ : وجوب التبيّن في خبر الفاسق ليس من حيث هو هو بل مخافة اصابة القوم بجهالة و باعتبار ادائه ــ احتمالاً قوياً ــ الى مخالفة الواقع وتسبيبه الوقوع في الندم ، واما مفهوم الوصف فهو: يجوز ــ بالمعنى الاعم ــ[82] قبول خبر العادل لعدم تلك المخافة عرفاً وعدم ذلك التسبيب عادة فليس قبوله بما هو هو بل لانه مصيب ومطابق للواقع عرفاً واحتمال مخالفته للواقع ــ لضعفه ــ ملغىٰ عقلاً فعلة وجوب التبيّن وعدمه ــ اذن

ـــ هي مخالفة الواقع وعدمها لكون «**ان تصيبوا**» بمنزلة التعليل لـ (**تبيّنوا**) .

[واما الروايات] : فالتوقيع الوارد عن الحجة عليه السلام **(واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله)** ظاهره ايضاً حجية قول الفقيه من حيث انه كاشف عن قول الامام الكاشف عن حكم الله لا ان هنا حكماً آخر نائباً مناب الحكم الواقعي ، أترىٰ ان المولىٰ لو قال لعبده (هذا حجتي عليك) استفيد منه ان هنا حكماً ظاهرياً نائباً مناب الاحكام التي يصدرها المولىٰ وان حجية كلامه من حيث هو هو؟ ام ان حجيته من حيث كونه موصلاً الى تكاليف المولىٰ واحكامه بحيث لو سلبت عنه هذه الجهة وصار قسيماً لكلام المولىٰ واحكامه لم تكن له حجية أبداً ولما وجب اتباعه قطعاً . . .

ويؤيده بل يدل عليه ان الحجية ما يحتج به المولىٰ على عبده ، ولولا كون كلمات الفقهاء طريقاً موصلاً لروايات الائمة عليهم السلام لما كانوا حجتهم علينا ولما صحت اضافة الحجية لياء المتكلم اذ لو قطع النظر عن حيثية كاشفية كلام الفقيه عن حكم المعصوم وروايته لما كانت له رابطة به عليه السلام حتى تكون كلماته حجة الامام علينا ، فتأمّل .

وقد يمثل بالفرض التالي : أترىٰ يصح ان يجعل رواة الاحاديث المكذوبة ــ كابي هريرة واشباهه ــ مثلاً حجة الامام علينا ؟ وما ذلك الا لعدم طريقيّتها الى اقوالهم فلا تصح حينئذٍ هذه الاضافة (**حجتي**) وفيه تأمّل .

نعم التقية : حكم واقعي ثانوي نائب مناب الحكم الواقعي الاوّلي فمع العلم بان هذا اليوم من رمضان يجب الافطار لاجلها ، و يشعر بما ذكرناه ايضاً سبق (**رواة احاديثنا**) فتدبّر . كما يشعر به او يدل عليه قياس المساواة المذكور في كلام الامام عليه السلام (انهم حجتي عليكم وانا حجة الله مما يعني انهم حجة الله) ومن المسلّم ان كونهم حجة الله علينا من حيث انهم الطريق الى الله والوسيلة اليه لا مع قطع النظر عن هذه الحيثية ، ولذا ورد قوله تعالىٰ : «**ولو تقوّل علينا بعض الاقاويل**» كما ان من المسلّم ان حجية قولهم من حيث افادتها العلم او الظن

النوعي بحكم الله ولذا لا يجب اتباع حكمه عليه السلام لو كان الظن النوعي على الخلاف وان ماذكره عليه السلام ليس بحكم الله بان كان الامام عليه السلام في حالة تقية ــ مثلاً ــ فحكم بحكم موافق للعامة تقية ومن باب جراب النورة فتأمّل .

وكذا رواية ابن ابي يعفور قال (**قلت لابي عبد الله عليه السلام انه ليس كل ساعة القاك ولا يمكن القدوم ويجيء الرجل من اصحابنا فيسألني وليس عندي كل مايسألني عنه ؟ فقال ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي فانه سمع من ابي وكان عنده وجيهاً**) ــ بناء على عدّ هذه الرواية من ادلة جواز التقليد ــ اذ علل(ع) الرجوع الى ابن مسلم بسماعه من الباقر(ع) وكونه وجيهاً عنده ، ومن الواضح ان العرف الملقىٰ اليه هذا الكلام يستفيد حجية كلام ابن مسلم من حيث طريقيته لكلام الامام وايصاله اليه لا ان صرف السماع يسبب موضوعية لكلامه بحيث ينشأ حكم آخر على منواله نائباً عن الحكم الواقعي ــ كما ادعاه المستند ــ كما ان من الواضح ان (كونه وجيهاً) سبب لحصول الظن بالواقع و بكلام الامام(ع) منه ــ وانما قلنا الظن لا العلم لوجود احتمال السهو والخطأ والنسيان في الراوي والتقية وغيرها في الراوي والمروي عنه ــ بل المتبادر الى الذهن من كلام الامام(ع) كونه بصدد بيان مايكشف عن الواقع ظناً ، فتأمّل .

هذا اضافة الى ان (فانه) تعليل والعلة معممة ومخصصة ففي أي مورد انتفىٰ (السماع منه ــع ــ) او لم يعلم بالمعنى الاعم ــ وجوده لم يلزم الأخذ بكلامه وان علم لزم . . .

ولا يخفىٰ شول (**فانه سمع من ابي**) لما لو سمع منه(ع) الحكم او سمع منه مستند الحكم ومايستنبط منه الحكم ولا فرق بينهما عرفاً في صحة الاسناد والاستناد فيمكن اسناد اخبارات المجتهد الحدسية المستندة الى اعمال قواعد العام والخاص والمطلق والمقيد والحاكم والوارد والتعادل والتراجيح . . . الخ ، الى الشارع ولا يقدح انسباق سماع الحكم من (**فانه سمع . . .**) لكونه بدوياً ، ولذا لو سمع من

الامام عليه السلام حرمة نقض اليقين بالشك فافتى العامي ببقاء زوجية زوجته عند شكه في طلاقها صدق استناده في حكمه الى الامام(ع) لسماعه منه مستند الحكم ولو سمع منه(ع) حجية خبر الثقة وحجية الاستصحاب واعمل قاعدة الحكومة او الورود (على المسلكين في تقدم خبر الواحد على الاستصحاب) ثم افتى العامي الشاك في طلاق زوجته بانقطاع الزوجية لاخبار ثقة باجراء صيغة الطلاق كان الامر كذلك ايضاً .

وكذلك رواية الهمداني قال قلت للرضا عليه السلام (**شقتي بعيدة ولست اصل اليك في كل وقت فممن آخذ معالم ديني قال من زكريا بن آدم القمي** المأمون على الدين والدنيا) حيث يشعر بل يدل ــ عرفاً ــ وصفه (ع) زكريا بـ (**المأمون على الدّين والدنيا**) على كونه سبب الحكم بأخذ معالم الدّين منه ، ومن الواضح كون مأمونية شخص على الدّين والدنيا سبباً للظن النوعي بالواقع ومطابقته لقول الامام(ع) ... وهكذا حال روايات آخر يطول بذكرها المقام .

كل ذلك اضافة الى استلزامه على الاحتمالين الاخيرين ــ مما ذكرناه في الهامش ــ جعل حكم ظاهري عند الاصابة وهو كما ترى للغوية واستحقاق العقوبتين عند المخالفة او كون استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الظاهري لا الواقعي المطابق له .

ولا يمكن انكار الملازمة بدعوى جعل الحكم الظاهري عند الخطأ فقط لكونه خلاف كلامه اولاً(٨٣) ولان الالتزام بكون قول المجتهد حجة لكونه محصلاً للظن بالواقع يستلزم المعذرية ــ عقلاً ــ عند الخطأ .

ولا حاجة الى جعل حكم ظاهري عنده اذ كون هذا الطريق غالب الأيصال للواقع كاف لجعله حجة وان لم يوصل احياناً لغلبة هذه المصلحة على تلك المفسدة ، فتأمّل .

مضافاً الى كل ذلك استلزامه وجود ثلاثة احكام فيما لو خالف المجتهد الحكم الواقعي الثانوي وهي : الحكم الواقعي الاوّلي ، والواقعي الثانوي ، وحكم

ثالث هو ما ادّىٰ اليه رأي المجتهد لقوله **(لجواز ان يكون هذا حكماً آخر نائباً مناب الحكم الواقعي)** فمثلاً : الحكم الواقعي الاوّلي حرمة الخمر والثانوي وجوبها التعيني لانحصار النجاة بها وقد أدّىٰ رأيه الى وجوبها التخييري لتوهمه كون النجاة بها و بشرب البول مثلاً على سبيل البدل ، او نمثل بما لو كان الحكم الواقعي وجوب التسبيحات الثلاث والثانوي حرمتها ــ لضيق الوقت فرضاً او لتعرضه لخطران اطال الصلاة ــ وكان قوله استحبابها اما للغفلة عن ضيق الوقت او مع الالتفات اليه والالتزام باستحبابها عند الضيق ، فتأمّل .

هذا وقد حقق في محله ان الحجج الشرعية انما هي كواشف ناقصة عن الواقع وقد اكمل الشارع كاشفيتها بادلة حجيتها او منجزات ومعذرات وليست جعلاً للحكم فليراجع .

[واما قوله (كالتقية) ففيه] ان الحكم في مواردها واقعي ثانوي ــ وهو الحكم المرتب على الموضوعات بعناو ينها الثانو ية الطارئة كالاضطرار والاكراه غير عنوان مشكوك الحكم ــ ووجوب دفع الخمس وحرمة الخمر واستحباب صلاة الليل مثلاً على المقلد والمجتهد احكام واقعية اوّلية ــ على ما حقق ــ ولذا وجب اتباع الحكم الثانوي وان علم بالحكم الاوّلي لكون مصلحة الاول غالبة فيجب اكل الميتة للاضطرار والصلاة مكتوفاً له ، اما لو علم بخطأ المجتهد حرم اتباعه ولزم اتباع الحكم الواقعي ــ بان علم مثلاً خطأ المجتهد في الاكتفاء بتسبيحة واحدة ــ فرضاً ــ بل وكذا لو حصل له ظن نوعي بخطأه او بمخالفته للحكم الواقعي ــ كأن افتىٰ حالة اضطراب شديد **(بحيث لا يبني العقلاء على الاعتداد بكلمات من اعترته هذه الحالة)** او اعتماداً على كتاب ظنه الوسائل مثلاً و بان للمقلد انه كتاب آخر مما لا يعتمد عليه هذا الفقيه ــ .

[واما قوله] (وشهادة الشاهدين) فقد اجبنا عنه مفصلاً فيما سبق .

[واما قوله] (ولو كان بناء الفقهاء على الظنون لزم عدم سماع ...)

[فيرد عليه] :

[اولاً]: ان سماع تلك الدعوىٰ ــ على فرض التسليم ــ انما هو لاطلاقات ادلة سماعها، ولا منافاة بين حجية ظن نوعي و بين تقدم ظن نوعي آخر عليه حكومة او وروداً او تخصيصاً كما لا منافاة بين حجية الظن مطلقاً و بين تقدم بعض الظنون على البعض الآخر، وهل ترىٰ الانسدادي الا كالانفتاحي في تقديم خبر الواحد على الاستصحاب وشهادة العدلين على ادعاء العدل الواحد؟.

و بذلك اتضح عدم صحة الملازمة المذكورة في كلامه قدّه (**ولو كان ... لزم ...**) و بعبارة اخرىٰ: بناء الفقهاء لو كان على الظنون فانما هو بنحو المقتضي فلا محذور في عدم العمل بها اذا ابتليت بالمزاحم الاقوىٰ (وهو اطلاقات ادلة سماع الدعوىٰ فيما نحن فيه).

[وثانياً]: ان لنا انكار سماع هذه الدعوى لو كان ظن نوعي على الخلاف وكان بناء العقلاء على عدم السماع وعدم الاعتناء (اذ اننا لاندعي حجية كل ظن وحجية الظنون الشخصية مالم تصل حد الاطمينان بل ندعي حجية الظنون النوعية اي مطلق ما كان عليه بناء العقلاء وسيرة العرف الا ماثبت بدليل خاص خروجه كالقياس) ففي دعوى شرير متغلب على مجتهد عادل لو كان بناء العقلاء على عدم الاعتناء نلتزم بعدم سماع الدعوىٰ، ولذا نرىٰ في مورد احرز فيه بناء العقلاء على عدم الاعتناء يلتزم فيه حتى صاحب المستند ــ على القاعدة ــ بعدم سماعها (كما لو وجد شرير متغلب يدعي كل يوم دعوىٰ سخيفة على احد المجتهدين العدول، أترىٰ القاضي بعد تكرر عدّة حوادث خلال مدّة قصيرة وعدم قدرة الشرير علىٰ الاثبات اتراه يسمع دعواه السادسة والسابعة و... ويحضر ذلك المجتهد العادل الى المحكمة و يستحلفه و يسير معه حسب ضوابط المدعي والمدعىٰ عليه...؟!).

ولذا قال في الجواهر: (و بالجملة فالمدار على ما يتعارف من الخصومة بسببه سواء كان بجزم او ظن او احتمال، اما ما لا يتعارف الخصومة به كاحتمال شغل ذمة زيد او جنايته بما يوجب مالاً او نحو ذلك مما لا يجري التخاصم به عرفاً فلا

سماع للدعوىٰ فيه)(٨٤).

وليس استشهادنا بصغرى كلامه حتى يستشكل بـ (أما العرف فانهم يراجعون في مثل مانفاه و يدل عليه الحضور في المحاكم ليشاهد الانسان ذلك بامّ عينيه)(٨٥) بل بالكبرىٰ و (ان مالا يجري التخاصم به عرفاً فلا سماع للدعوىٰ فيه).

[ثالثاً]: النقض بقاعدة اليد واشباهها ، فمع ان اليد امارة الملكية بلا شك ، مع ذلك تسمع دعوى الخارج الذي ادعىٰ ملكيته لها و يستدعىٰ ذو اليد للمحكمة فهل يصح لاحد ان يقول : (لو كان بناء الفقهاء على امارية اليد لزم عدم سماع دعوى الخارج على ذي اليد)؟ .

[رابعاً]: ان سماع الدعوىٰ لا يعني تصديقها وقبولها بل لا يعني الا استدعاء المدعىٰ عليه وطلب البيّنة من المدعى ثم مع فقدها احلاف المنكر ثم المدعي ان نكل ، فسماعها انما هو نوع من (الفحص) او مقدمة له ، ومن الواضح عدم المنافاة بين حجية ظن و بين كون فعليتها متفرعة على الفحص عن المعارض او الحاكم والوارد والمخصص ، الا ترىٰ العام رغم حجيته متفرعة حجيته الفعلية على الفحص عن المخصص وشبهه ؟ .

[واما قوله] (ولزم ان يقضى بالشاهد الواحد...) فيعلم جوابه مما سبق اضافة الى ان ردع الشارع عن العمل بظن معيّن مما لا اشكال فيه وقد ردع هنا لحصره بالشاهدين ، و بعبارة اخرىٰ ان عدم العمل بهذا الظن قد يكون لعدم المقتضى وقد يكون لوجود المانع ولا يكون الاعم دليل الاخص فتدبّر جيّداً .

هذا ويحتمل في كلام المرحوم النراقي قدّه احتمال آخر، لكن لا يلائمه التمثيل بالتقية كما لا يصح سوق التقية والشهادة بعصىٰ واحدة كما لا يلائمه التصريح بالنيابة مناب الحكم الواقعي ــ فليدقق .

هذا ... و يؤيد الطريقية بل يدل عليها في باب الشهادة القيود والشروط المعتبرة في حجيتها في لسان الروايات .

ولنختم الكلام اذ طال بنا المقام ولربما ذكرنا تفصيل ذلك وموارد اخرىٰ عديدة دالة على اصالة الطريقية في المجلّد الثاني من الكتاب بمناسبة اخرىٰ . والله المستعان .

هوامش الفصل السابع



(١) نهج البلاغة الخطبة / ٣٦ .
(٢) نهج البلاغة الكتاب / ٥٣ ــ كتابه لمالك الاشتر ــ .
(٣) نفس المصدر .
(٤) نفس المصدر .
(٥) نفس المصدر .
(٦) كقوله تعالىٰ : «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدّين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون» سورة / الآية / فتأمّل .
(٧) كقوله عليه السلام : (واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا) .
(٨) يمكن تلخيص الجواب : بان التخيير وكذا التساقط والرجوع الى الاصل او الالتزام بالاحتياط فرع التساوي وعدم الرجحان فاذا كان رأي الاكثرية اقرب للواقع كان اللازم الأخذ به كما تطرقنا بالتفصيل لاثبات المقدم والملازمة في هذا الكتاب كما سيجيء التطرق لاثبات الفرعية وشمول ادلة الحجية للمتعارضين .
(٩) الوسائل الباب / ٢ من ابواب كيفية الحكم الحديث / ١ .
(١٠) الوسائل الباب / ١ من ابواب كيفية الحكم الحديث / ٦ .
(١١) ربما يكون الاصل هو (من) .
(١٢) الفقه كتاب القضاء ج / ١ ص ١٠٩ .
(١٣) نفس المصدر ص ١٠٨ .
(١٤) نفس المصدر ص ١٠٨ .
(١٥) نفس المصدر ص ١٠٨ .
(١٦) المستند كتاب القضاء والشهادات ص ٥٣٠ (العاشرة) .
(١٧) المستند ص ٥٣٠ .
(١٨) كما صرح بذلك في الجواهر ايضاً حيث قال (مضافاً الى ظهور كون العلم اقوىٰ من البينة شرعاً المعلوم ارادة الكشف منها) وقال (فان السارق والزاني تلبس بهذا الوصف لامن اقر به او قامت عليه به البينة) ص ٨٨ .
(١٩) المستند ص ٥٣٠ .
(٢٠) المصدر .
(٢١) نفس المصدر ص ٥٣٠ .

(٢٢) جواهر الكلام ج / ٤٠ ص ٨٨ .
(٢٣) ذكر هذا الاستثناء من قِبَلِهم المسالك والمستند والجواهر وغيرهم فليراجع .
(٢٤) الكفاية ج / ٢ ص ٤٣٩ .
(٢٥) بحر الفوائد / بحث الاستصحاب ص ١٣٦ .
(٢٦) قد تطرقنا ههنا لهذا البحث بشكل سريع بدائي وتفصيل الكلام في ذلك ذكرناه في موضع آخر .
(٢٧) بكونه متعلق بالتمسك وعلى مبنىٰ متعلق بصحة ـــ .
(٢٨) الفقه ـــ الاجتهاد والتقليد ص ٦٦ والكفاية ج / ٢ ص ٤٤٠ .
(٢٩) مهذب الاحكام ج / ١ ص ٢٤ .
(٣٠) الكفاية ج / ٢ ص ٤٤٠ ـــ ٤٤١ .
(٣١) ومن الواضح كون حجية رأي الفقيه طريقية ـــ تعبدية ، اما الطريقية فلكونه كاشفاً نوعياً عن الواقع وفي ظرف الشك لا ان موضوعه الشك ، اما التعبديّة فلاخذ العدالة وطهارة المولد واشباههما في حجية قوله .
(٣٢) الكفاية ج / ٢ ص ٤٣٨ .
(٣٣) نفس المصدر ص ٤٣٩ .
(٣٤) التأمل من وجهين : .

الاول : لأحتمال ان يكون منشأ الشك احتمال بناء العقلاء على حجية قول غيره وعدم احراز بنائهم على عدم الحجية ، لا احراز عدم الاطلاق في الاخبار حتى لا يكون شك ، لا احراز العدم .

الثاني : امكان كون المراد من الشك البدوي اي الشك الموجود قبل ملاحظة قاعدة عدم الدليل دليل العدم ، فتأمّل .

(٣٥) اللف والنشر مشوش .
(٣٦) شرح العروة الوثقىٰ ص ١٧٤ للسيد العم دام ظله .
(٣٧) راجع المستند ـــ كتاب القضاء والشهادات ص ٥٨٧ ـــ ٥٨٩ .
(٣٨) الجواهر ج / ٤٠ ص ٤١٦ .
(٣٩) المستند ص ٥٩٠ .
(٤٠) الجواهر ص ٤١٠ .

(٤١) الجواهر ص ٤١٠ ــ ٤١١ .

(٤٢) المستند ص ٥٩١ .

(٤٣) الجواهر ص ٤٢٤ .

(٤٤) المستند ص ٥٩٢ .

(٤٥) الوسائل الباب/١٢ من ابواب كيفية الحكم الحديث/١٤ .

(٤٦) راجع المستند ج/٢ ص ٥٨٧ .

(٤٧) المستند ص ٥٨٧ .

(٤٨) جواهر الكلام ج/٤١ كتاب الشهادات ص ٩٢ .

(٤٩) نفس الصدر ص ١٥ مزجاً مع الشرائع .

(٥٠) الكفاية الاجتهاد والتقليد ج ٢ ص ٤٤٠ .

(٥١) المصدر ٤٤١ .

(٥٢) الرسائل/التعادل والتراجيح ص ٤٥٠ .

(٥٣) نفس المصدر .

(٥٤) الكفاية/التعادل والتراجيح ج/٢ ص ٣٩٥ــ ٣٩٦ .

(٥٥) الكفاية ج / ٢ ص ٣٩٨.

(٥٦) احد وجوه التأمّل ماسنذكره في (و بوجه آخر) .

(٥٧) فلا تكون العلّة حينئذٍ معممة ومخصصة .

(٥٨) فتكون معممة ومخصصة ان عرفنا تلك الجهات واحرزنا وجودها والوجه الآخر ان احتمال التعبّدية مسبب ينتفى باجراء الاصل في سببه .

(٥٩) مهذب الاحكام ج / ١ ص ٢٤ .

(٦٠) الكفاية ج / ١ ص ٤٤٠ .

(٦١) الفقه ــ الاجتهاد والتقليد ص ٦٧ــ٦٨ .

(٦٢) اذ تلك الضميمة لاتقتضي اكثر من جعل حجة تعييناً وضمها الى اقربية حكم الاعلم لا يجدى الا في فرض اثبات كونها بحد الالزام لرجحانها التام مع عدم معارضة مصلحة كمصلحة التسهيل مثلاً ، اذ يمكن فصل الخصومة بجعل الحجة التعيينية حكم من تراجع اليه المتخاصمان او حكم السابق او غيرذلك ، ولذا قال (بل في باب الحكومة ايضاً وجوب الرجوع للاعلم محل نظر) .

(٦٣) حاشية المشكيني على الكفاية قدّه ج / ٢ ص ٤٤٠ .

(٦٤) الكفاية ج / ٢ ص ٤٤٠ .

(٦٥) اللهم الا ان يريد اصل الترجيح فتأمّل .

(٦٦) لايخفىٰ ان البحث فيما سبق وسيأتي كله كبروي مع قطع النظر عن النقاش في الصغرىٰ وان رأي الاعلم قد لايكون اقرب لمخالفته للمشهور او لاعلم ميت او ما اشبه فتدبّر .

(٦٧) الوسائل / الباب (١) من ابواب صفات القاضي الحديث/ ٥ والباب/ ١١ / الحديث/ ٦ .

(٦٨) الوسائل/ الباب ــ ١١ــ حديث/ ١ / والباب/ ٩ حديث/ ١ / والباب/ ١٢ حديث/ ٩ متقطعاً .

(٦٩) و (٧٠) نفس المصدر الباب / ٩ الحديث ــ ٢٠ ــ ٤٥ ــ .

(٧١) الجواهر ج / ٤٠ ص ٤٤ ــ ٤٥ .

(٧٢) مفتاح الكرامة ج / ١٠ ص ٤ كتاب القضاء .

(٧٣) الجواهر ج / ٤٠ ص ٤٥ .

(٧٤) نفس المصدر ص ٤٣ والمستند ج/ ٢ ص ٥٢١ ومهذب الاحكام ج ١ ص ١٠٣ .

(٧٥) مهذب الاحكام ج / ١ ص ٢٤ .

(٧٦) نفس المصدر ص ١٠٣ .

(٧٧) المستند ج / ٢ ص ٥٢٢ .

(٧٨) اذ الظاهر عود ضمير هو الى مقدّر مضاف الى (متابعة المقلد) وهو (وجوب) وعلى هذا فالظاهر ان مبناه على المصلحة السلوكية ، واما رجوعه الى (قول المجتهد) بان يكون قوله (صلاة الليل واجبة) مثلاً هو الحكم الآخر النائب فهو بعيد ولو كان مراداً ولم يرجع للاول ورد عليه وعلى سابقه ما ذكرناه في المتن مع ادنىٰ تغيير ولا يخفىٰ اننا في كلماتنا مشينا تارة على الاحتمال الاول واخرىٰ على الآخر وللمرء ان يضع ايّاً منهما مكان الآخر ، و يوجد احتمال ثالث هو كون قول المجتهد سبباً لانشاء حكم ظاهري على طبقه ، فتأمّل .

(٧٩) مهذب الاحكا ج / ١ ص ٣.

(٨٠) نفس المصدر ص ٤ .

(٨١) الفقه ــ الاجتهاد والتقليد ــ ص ٤ .

(٨٢) المستفاد من (ان جائكم عادل بنبأ فلا تتبينّوا) بضميمة ظهور ارادة نفي وجوب التبيّن لا جوازه .

(٨٣) اذ فيه تراجع عما ذكره من (القول بان متابعة المقلد لقول مجتهده لاجل انه محصل للظن

بالواقع وهو ممنوع) .
(٨٤) الجواهر كتاب القضاء ج / ٤٠ ص ١٥٦ .
(٨٥) الفقه كتاب القضاء ج / ١ ص ١٩٦ .

الفصل الثامن

الاستدلال بالتركيب، وبالصدق على القليل والكثير والجواب عن ما قد يقال بما نعيته

الاستدلال بالتركب وبالصدق على القليل والكثير

[ومما يمكن]: ان يستدل به على حجية رأي اكثرية شورى الفقهاء :ــ

ان رأي الاكثرية حجة حتماً لتركبها من احاد رأي كل واحد منهم حجة قطعاً (لفرض كون اعضاءها الفقهاء جامعي الشرائط) وليس انضمام رأي فقيه آخر الى رأي الفقيه المقلّد مانعاً عن حجيته كما لا يخفى لوضوح عدم اخذ عدم المطابقة لقول آخر شرطاً في حجية رأيه واذا كانت مطابقة فتوى الفقيه للقياس لاعن استناد اليه غير مسقطة لحجية رأيه فكيف بمطابقته لرأي فقيه آخر.

[وفيه]: ان هذا لاينتج حجية رأي الاكثرية بما هي اكثرية اذ الهيئة الاجتماعية اجنبية عن جهة الحجية بل غاية الانتاج كون رأي كل فقيه حجة والهيئة الاجتماعية غير ضارة وعلى ذلك فلا تكون مزية للاكثرية على الاقلية بل على الواحد اصلاً.

[ويمكن الاستدلال] على الحجية بوجه آخر هو ما ذكره السيد الحكيم قده قال في بحث التقليد (فان اتفقوا فالظاهر انه لا دليل على تعيين واحد منهم فيجوز تقليد جميعهم كما يجوز تقليد بعضهم وادلة حجية الفتوى ــ كادلة حجية الخبر ــ انما تدل على حجية الفتوى بنحو صرف الوجود الصادق على القليل والكثير فكما انه لو تعدد الخبر الدال على حكم معين يكون الجميع حجة على ذلك الحكم كما يكون البعض كذلك ولا تختص الحجية بواحد منها معين او مردد كذلك لو تعددت الفتوى و يشير الى ذلك آيتي النفر والسؤال بناء على ظهورهما في التقليد ورواية ابن مهزيار الواردة في حكم الاتمام بمكة ... ومنه يظهر ضعف اخذ التعيين للمجتهد في مفهوم

التقليد)[١] .

وهذا ينتج حجية الاكثرية فيما نحن فيه ككل مادل الدليل على حجية أمر وشبهه وان لم ينتج الامتياز اللهم الا مع الضميمة .

وقال السيد الوالد : (ولو كان يجلس في مجلس الحكم حكام على نحو الشورى فينظرون في الاحكام و يقضون باكثرية الاراء فالظاهر انه لا بأس به لانه اتقن من حكم القاضي الواحد و يشمله اطلاقات الادلة ولا اشكال في ذلك اذا كان القضاة متساوين او كان الاعلم في جانب الاكثرية اما اذا كان الاعلم في جانب الاقلية فالظاهر عدم الاشكال فيه اذ المفروض ان الاكثرية حكموا والاقلية لم تحكم وانما قالت في بحث تداول الآراء رأيها وفرق بين ابداء الرأي و بين الحكم ولم يستشكل ــ من يشترط الاعلمية في القاضي ــ في حكم غير الاعلم مع وجود الاعلم فيما اذا لم يحكم)[٢] وفيما سبق تأملات فتأمل .

[هذا] لو وافق رأي المقلَّد رأي اكثرية الشورى .

[اما لو تخالف] رأي المقلَّد ورأي الاكثرية فهل يجوز لمقلِد هذا الفقيه الرجوع الى رأي الاكثرية ؟

ما ربما يتوهم مانعاً هو احد امور:ــ

١ ــ عدم جواز التبعيض في التقليد .

٢ ــ عدم جواز العدول سواء قلنا بوجوب تقليد الاعلم او لم نقل فلا يجوز العدول من المقلد الى غيره .

٣ ــ وجوب تقليد الاعلم[٣] .

[اما الاولان ففيهما] : ان الادلة التي اقيمت على عدم جواز التبعيض والعدول غير تامة بل الدليل قائم على العكس ، وتفصيل ذلك :ــ

ان ماذكر دليلاً للمنع هو: ــ اصالة عدم حجية رأي الفقيه الثاني بعد الالتزام بتقليد الفقيه الاول وان ذلك هو مقتضى القاعدة عند دوران الامر بين التعيين والتخيير والاستصحاب والاجماع .

[ويرد عليها جميعاً]: ان الوجوب التخييري للتقليد ـ بينه و بين الاجتهاد والاحتياط ـ فطري او عقلي او شرعي وعلى الاولين بل والثالث ايضاً:

[ان كان الأمر ارشادياً] ـ بناء على كون ملاكه ما كان في مورده حكم عقلي او فطري ـ فالامر واضح جلي اذ العقل حاكم بوجوب الرجوع الى العالم والى اهل الخبرة (او مدرك لذلك بناء على أنه ليس الا مدركاً فحسب) ولا يختلف في نظره الرجوع الى هذا الخبير في كل المسائل او في بعضها والرجوع في البعض الآخر الى آخر او الاستمرار في الرجوع الى هذا الخبير او الانتقال الى غيره بل هو مستقل بكفاية كل واحد من تلك الصور.

ومما يكشف عن ذلك سيرة العقلاء و بنائهم... الا ترىٰ سيرتهم قد جرت علىٰ الرجوع الى هذا الطبيب فترة ثم العدول لطبيب آخر لا لأعلميته بل لمجرد اقربية مكانه الى داره او لحسن اخلاقه او لصداقته او لمضبوطية مواعيده او لاي سبب آخر لامساس له بجهة الطريقية..

والا تراهم يرجعون الى هذا الطبيب العام في مرض ثم الى طبيب عام آخر في مرض آخر او في ذات المرض بل وان تخالفت الآراء ولا يرون للاسبقية ميزة الا لو اوجبت تفاوتاً في جهة الطريقية..

بل ان طرح هذا التفصيل على العقلاء مثار للاستغراب ان لم يكن باعثاً على السخرية.. الا تراهم يسخرون ممن يقول لا تراجع طبيباً جديداً لدوران الامر بين التعين والتخيير لان رأي الاول حجة قطعاً اما الثاني فحجيته التخييرية غير ثابتة فلا يجوز الرجوع؟! او من يقول ان الاصل عدم حجية رأي الجديد او ان الاستصحاب يقتضي كذا...؟!

وكذلك دينهم وبناؤهم في كافة الشؤون من الهندسة والفيزياء والكيمياء والسفر والحضر الا تراهم يسألون هذا المعلم في مسئلة فيزيائية و يقبلون منه حكمها وان لم يفهموا برهانها ثم يسألون آخر في مسئلة اخرىٰ او ينتقلون كلياً الى آخر؟! والا ترى التعليل با ذكر غريباً عليهم، نعم قد لا يفعلون لعلة اخرى...

ومع وجود حكم العقل لامجال للاستصحاب لوروده عليه اذ لاشك لاحق ولا لتلك الاصالة او القاعدة للورود ايضاً او للتخصص.. فتأمل.. هذا مضافاً الى ماسيأتي مختصراً من الاشكال على كل واحد من هذه الوجوه.

[واما بناء] على كون الوجوب شرعياً والامر مولوياً فكذلك ايضاً اذ يرد اضافة الى بعض ماسبق انه ليس في ما استدل به لجواز التقليد مايدل على عدم جواز العدول او التبعيض بل هي دالة على الجواز لاطلاقها او لعمومها.. الا ترى ان اية النبأ والنفر والذكر مطلقة والمتفاهم العرفي منها حجية كلام المنذر واهل الذكر والعادل سواء رجع اليه في مسائله الآخر ام رجع الى آخر فيها وسواء كان هو مرجعه سابقاً او غيره...

وهل يحق للعبد الاعتذار عن عدم سماع انذار المنذر او خبر العادل او اهل الذكر بان منذره ومخبره كان في السابق شخصاً آخر وان في سماع كلام هذا عدولاً او تبعيضاً ؟! والا ترى بالوجدان استحقاقه للعقاب والذم لو خالف(٤) ؟!.

والا تراهم ــ بعد سماعهم الآيات ــ يتحيرون ان تخالف المنذران والمخبران وان كان احدهما هو المرجع لهذه الطائفة عادة والآخر لتلك الا لو كان اطمينان بقول من يرجع اليه عادة وهو خروج عن محل البحث ولذا لو وجد الاطمينان بكلام الآخر دونه رجعوا للآخر...

ثم هل ترى ان المنذرين في زمن الرسول (ص) وزمن نزول الآيات كانوا اذا سألوا منذراً مسألة وعملوا على طبقها الزموا انفسهم بالرجوع اليه في كل المسائل او اعترض عليهم معترض بعدم الجواز ؟! و يتضح ذلك اكثر بملاحظة اوامر الموالي العرفية فلو قال المولى لعبيده ارجعوا في معرفة احكامي الى وكلائي ، فهل تراهم يفهمون الا ماذكرنا وهل ترى مقبحاً لعبد سأل هذا الوكيل مسألة ثم سأل الآخر اخرى او سئل هذا مسائل ثم عدل في اسئلته الى آخر... ؟!

وهل ترى في كل الروايات ردعاً عن سؤال زرارة مثلاً لمن كان يسئل ابان او حمران اولاً او عن التبعيض في سؤال من وجد من الرواة ، علماً بان الرواة لم يكونوا

صرف ناقلين للروايات بل مستنبطين وروايات باب التعادل والتراجيح وغيرها بذلك شاهدة ،

فعدم الردع مع كون المسئلة عامة الابتلاء بل وكون العرف غير مفرق دليل قوى على الجواز فليدقق .

[ويجري] جميع ماذكرناه في الروايات التي استدل بها لجواز التقليد كالتوقيع المروي عن الحجة عليه افضل الصلاة والسلام (**واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله**) والا يُعَدّ استفادة الشرط لانسبة للراوي الاخر الذي يراد الرجوع اليه بعد الرجوع فترة الى راوٍ سابق بل احتماله مخالفاً للفهم العرفي وللمنساق منها ولعمومها والا يكون من رجع الى راوٍ في حادثة والى آخر في اخرى من نوع واحد او من ماهيتين مختلفتين ممتثلاً لهذا الحديث والا يكون راجعاً الى رواة احاديثهم عليهم السلام ، لا شك في عدم صحة السلب هذا اضافة الى ان العلة معممة ومخصصة فاذا علل عليه السلام وجوب الرجوع لرواة الحديث بانهم حججه علينا فما المخصص لحجية كلامهم علينا بما لو لم يسبق رجوع الى فقيه آخر في هذه المسألة او غيرها ؟ ! وان هو وما سبقه الا رفع اليد عن العموم والاطلاق بلا وجه اصلاً ..

[ولا مجال] : للنقاش في الاطلاق باعتبار عدم ثبوت كونه في مقام البيان من هذه الجهة والا لزم عدم تمامية اكثر الاطلاقات (**احل الله البيع وحرم الربا واقم الصلاة واسئلوا اهل الذكر**) وغيرها لكونه تعالى في مقام اصل التشريع او لعدم احراز كونه تعالى في مقام البيان من هذه الجهة او تلك (كاشتراط اللفظ والعربية وتقديم الايجاب مثلاً وكجزئية شيء او شرطيته وكون المسؤول حراً او عبداً طاهر المولد او غيره كبيراً او صغيراً) وقد سبق بعض الكلام حول ذلك ولا داعي للاعادة **ونزيد هنا** : ان المشهور ذهبوا الى البرائة في الشك في الجزئية والشرطية في الاقل والاكثر الارتباطيين قال في الكفاية : (ولذا ذهب المشهور الى البرائة مع ذهابهم الى الصحيح)(٥) ومنشأ الذهاب اليها اما التمسك بالاطلاقات ــ كاقم الصلاة ــ او

ارجاع الشك الى الشك في التكليف وانحلال العلم الاجمالي وكلا الشقين نافع في المقام اما الاول فواضح اما الثاني فلا لتزامهم بالبرائة مع دوران الامر بين التعيين والتخيير اذ يدور الامر بين تعيين الاكثر أو التخيير بينه و بين الأقل فالنسبة بين المسألتين العموم المطلق لاعمية مسئلة الدوران بين التعيين والتخيير من مسئلة الدوران بين الاقل والاكثر لشمول الاولى الدوران بين المتباينين .

[ولا يستشكل] بان في صورة الدوران بين الاقل والاكثر ، يكون الاكثر موضوعاً لقاعدة البرائة العقلية او الشرعية فلا دوران حينئذٍ عكس المقام مما دار فيه الامر بين المتباينين (تقليد الاول او العدول للثاني) وذلك لان في المقام ايضاً ان تم الاطلاق فلا دوران بين التعيين والتخيير لشمول دليل الحجية للطرفين فهو مخير حتماً فلا موضوع للقاعدة وان لم يتم فقول الفقيه الثاني ليس بحجة لمن قلد اولاً غيره والشك في الحجية موضوع عدم الحجية فلا معنى لـ (الدوران بين التعيين والتخيير) في المقام والا لصح دعوى الدوران بين تعيين الرجوع الى خبر الثقة او التخيير بينه و بين الرجوع الى قول الرمال واشباهه والاصل التعيين ــ فتأمل هذا .

اضافة الى وجود استصحاب عدم التعيين لكونه حادثاً وهو حاكم على مقتضى الاصل عند الدوران بين التعيين والتخيير او وارد او نقول باستصحاب الحجية وهما مقدمان عليه لكونه مسبباً .

ومن هنا يظهر جواب آخر عن خصوص قاعدة الدوران وهو النقض بمسئلة : (جواز الاحتياط ولو كان مستلزماً للتكرار وامكن الاجتهاد والتقليد)(٦) اذ كيف يلتزم بعدم جواز العدول عن الحي الى الحي لقاعدة الدوران و يلتزم بجواز الاحتياط مع وجود هذه القاعدة ؟

قال في المستمسك ذيل المسئلة الحادية عشرة تعليلاً لكلام الماتن من عدم جواز العدول من الحي الي الحي : (و يقتضيه الاصل العقلي المتقدم للشك في حجية فتوى من يريد العدول اليه والعلم بحجية فتوى من يريد العدول عنه وفي مثله يبنى على عدم حجية مشكوك الحجية) ثم قال (فلا مرجع الا الاصل العقلي وهو اصالة

التعيين عند التردد في الحجية بين التعيين والتخيير)[٧].

والتزم في المسئلة الرابعة بكلام الماتن ايضاً:

(الاقوى جواز الاحتياط ولو كان مستلزماً للتكرار وامكن الاجتهاد او التقليد). وربما سيأتي لهذا البحث تتمة في موضع آخر باذنه تعالى.

واما الاجماع فليس بتام صغرىٰ ولو تحقق فهو محتمل الاستناد بل معلومه.

هوامش الفصل الثامن

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ١٢ ــ ١٣.

(٢) الفقه القضاء ج ١ ص ٥٤.

(٣) قد تحدثنا عن بعض هذه البنود وعن بنود اخرى لم نذكرها هنا في موضع آخر من الكتاب بالتفصيل فليراجع وليضم ما ههنا الى ما ههنا لك.

(٤) فيما لو امكنه الرجوع الى مرجعه وتسامح او تكاسل ولم يرجع اليه، فحينئذٍ لو تحقق ما انذره به الخبير الآخر استحق الملامة والعقوبة ولو لم يتحقق كان متجرياً، وانما قيدنا بذينك القيدين لانه لو لم يمكنه الرجوع لمرجعه فلا كلام في جواز بل وجوب الرجوع لغيره واستحقاقه العقاب والملامة على المخالفة كما لو تعذر الرجوع للاعلم، ولو امكنه الرجوع ولم يتسامح و يتكاسل بل رجع اليه وكان رأيه عدم الحرمة وعدم وجود خطر فلا اشكال حينئذٍ لو اقتحم وكان ضرر واقعاً دنيوي او اخروي، في عدم استحقاقه للعقاب والملامة لا تباعه رأي الخبير ولو كان رأيه موافقاً لرأي الآخر وخالفه استحق العقوبة لمخالفته لا لمخالفة ذلك.

(٥) الكفاية ج ١ ص ٤٣ بحث الصحيح والاعم.

(٦) العروة الوثقى المسئلة الرابعة.

(٧) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ٢٥.



خاتمة

في ملخص النسبة بين أدلة الشورى وأدلة التقليد



«ملخص النسبة بين ادلة الشورىٰ وادلة التقليد»

لا بد لمعرفة النسبة بين ادلة التقليد وادلة الشورىٰ من ملاحظة كل دليل دليل من ادلة التقليد ونسبته لادلة الشورى واحدة واحدة فنقول :ـــ

الادلة التي استدل بها على وجوب التقليد ولزوم اتباع الجاهل للعالم هي :ـــ

١ ـــ بناء العقلاء .

٢ ـــ حكم العقل .

٣ ـــ الآيات الكريمة .

٤ ـــ الروايات الشريفة .

٥ ـــ السيرة .

٦ ـــ الاجماع .

[اما بناء العقلاء] [ففيه اولاً]: انه غير مسلم في الموضوعات مع معارضة الاكثرية لمن انتخبه للاتباع بل البناء على اتباع الاكثرية [1] ولا اقل من التخيير وقد سبق تفصيل الحديث حول عدم دلالة اي واحد من ادلة التقليد على تعين التقليد وعدم جواز العدول او التبعيض كما قد مضى في موضع آخر كون الاكثرية عبارة عن رأي الخبير مع زيادة الانضمام .

[الا ان يورد] بان البناء على اتباع الاعلم وان عارضته اكثرية الخبراء .

[وفيه]: [اضافة] الى ما سبق تفصيلاً من النقاش المبنائي وانه لا دليل على تعين تقليد الاعلم مع معارضته لغيره وان لم تكن الاكثرية موافقه للمفضول

فليراجع .

[ان] معارضة الاكثرية له مع علمهم باعلميته موهنة لحجية قوله ومسقطة للاطمئنان به بل حتى مع ادعائهم عدم اعلميته بل حتى مع قطعهم النظر عن وجوده ومخالفته او مع عدم علمهم بذلك ولذا قال عليه السلام (فان المجمع عليه لاريب فيه) وكيف يصح دعوى بناء العقلاء في الموضوعات على الاكتفاء باجتهاد الواحد مع التفاتهم الى ما ذكرناه بالتفصيل من ان في العمل باجتهاد الواحد الحدسي في الامور الخطيرة الدنيوية ضرراً محتملاً احتمالاً عقلائياً ، وفي العمل برأي الاكثرية دفعاً للضرر المحتمل لكون رأي الاكثرية اقرب الى الواقع نوعاً فليراجع تفصيله فيما سبق حيث استندنا في اثبات ذلك الى الروايات والى العقل كما سبق ذكر اجوبة اخرى عن مسئلة الاعلم كما سبق ذكر موانع اخرى عن لزوم اتباع الاكثرية مع اجوبتها .

[وثانياً]: انه على تقدير تسليمه فان (**وامرهم شورى**) و(**شاورهم في الامر**) مضيق لدائرته ككل آية او رواية عارضت بالتباين[٢] او بالعموم من وجه او بالعموم والخصوص المطلق بناء للعقلاء كما في القياس وشروط البيع وغير ذلك، فالواجب اتباع احد الخبراء على سبيل البدل في غير ما كانت فيه الشورى (**كشؤون الحكم وشبهه**) ــ مما هو ظاهر الآيتين او منصرفهما ــ وانعقدت فيه الاكثرية واما فيه فيجب اتباعها وقد سبق تفصيل الكلام عن ذلك عند التطرق للآيتين الشريفتين .

[وبعبارة اخرى]: ــ ادلة الحكومة ك (**فاني قد جعلته عليكم حاكماً**) حاكمة على ادلة التقليد باجمعها والايتان الشريفتان مُبيّنتان فيما تبينانه لكيفية الحكومة وبتعبير أدق مبينتان لكون الحاكمية بيد الاكثرية او لكون الحاكم احدهم بشرط انضمام الاكثر فالادلة الثلاثة تتسلسل هكذا :ــ ادلة التقليد تقتضي لزوم اتباع الخبير وادلة الحكومة تقتضي اتباع حكم الحاكم ــ لا مطلق الخبير ــ في شؤون الحكم ــ وقد سبق انها حاكمة عليها لكونها ناظرة اليها اضافة الى انعقاد الاجماع على تقدم الحكم على الفتوى اضافة الى ان الضرورة الداعية لتشكيل الحكومة ــ

وهي توقف نظام النوع عليها ـــ هي المقتضية لنفوذ حكم الحاكم والا لنقض الغرض ، اضافة الى الاولوية من باب القضاء ـــ .

وادلة الشورىٰ ناطقة بان على الحاكم ان يستشير و يتبع الاكثرية و بتعبير ادق تقول ان الحكومة لكل الفقهاء لا لأحدهم او لأحدهم مشروطاً بامضاء الاكثرية ـــ على ما فصلناه عند الاستدلال بـ **(فاني قد جعلته عليكم حاكماً)** وفي مواضع اخرى ـــ فليراجع .

[هذا كله] فيما لوقلنا بشمول ادلة التقليد وحجية رأي الفقيه للموضوعات كما هو مقتضى استنادنا في حجية رأيه الى بناء العقلاء ـــ فيما لو كان خبيراً بها ـــ لافيما لو استندنا الى الروايات والآيات اذ ظاهرها جعل الحجية في الاحكام فقط وعلى هذا قالوا بعدم حجية آرائه في الموضوعات بما هو فقيه لا بما هو خبير فيكون دليل التقليد اجنبياً عن دليل الحكومة لاختصاصها بالموضوعات والشؤون العامة وكذا عن ادلة الشورى بناء على انصرافها الى الموضوعات او كونها القدر المتيقن منها .

هذا كله مضافاً الى ان الروايات الدالة على ان في التفرد الهلكة وفي الشورى والاستشارة النجاة ـــ كما فصلناها ـــ رادعة عن العمل ، ببناء العقلاء على اتباع الواحد فيما فيه الشورىٰ وفي شئون الحكومة .

[واما العقل] : فان حكم بالاتباع عند التعارض ولم يحكم بالتساقط وعدم شمول دليل الحجية لكليهما ـــ كما يراه بعض الاصوليين ـــ فانه حاكم بتقديم الاكثرية لكون الادلة معتبرة من باب الطريقية وكون رأيها هو الاقرب للواقع عقلاً ورواية وقد مرتفصيله في محله كما سبق ذكر ادلة عقلية عديدة على المدعىٰ وان حكم بالتساقط ـــ وهو غير تام كما عليه المشهور ـــ فهو مقتضى القاعدة الاولية اما القاعدة الثانوية فهي الترجيح ـــ بناء على التعديه ـــ بالمرجحات المنصوصة ـــ ومنها الشهرة ـــ او بمطلق المرجح والعدد منه ـــ فتأمل .

[واما الآيات] : ـــ فاوضحها دلالة آية الذكر **(وما ارسلنا من قبلك الّا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون)** وآية النفر فان لم نقل

باختصاصها وظهورها او انصرافها(٣) الى المحمولات الشرعية والامور الاعتقادية مما يستلزم كونها اجنبية عن دائرة الشورى في الحكم وهي الموضوعات ، فان النسبة بينها و بين ادلة الشورى هي العموم والخصوص المطلق فتكون مقدمة عليها ومخصصة لها وذلك لظهور او انصراف **(وامرهم شورى بينهم)** **(وشاورهم في الامر)** الى الموضوعات اذ لا ريب في عدم معرفة الناس بملاكات الاحكام وتزاحماتها ومقتضياتها و... فلا يمكن الارجاع اليهم في جعل الاحكام كما فصلنا ذلك في موضع آخر ولعدم صدق **(امرهم)** على الاحكام اذ هو امر الله ــ فتأمل .

ولو قيل بكون **(اسئلوا اهل الذكر)** وشبهها شاملة للموضوعات والاحكام والعقائد وكون **(وشاورهم)** و**(امرهم شورى)** شاملة للموضوعات والاحكام باعتبار صحة اضافة الحكم لله لكونه جاعله وللانسان لكونه المتعلق له فيصدق امرهم حينئذٍ حيث يضاف الامر للفاعل ولموضوعه اي من تعلق به و باعتبار ان الشورى ليست في جعل الحكم الشرعي بل في استكشافه بان تتشكل لجنة من الفقهاء مثلاً لدراسة الادلة التي اقيمت او يمكن ان تقام لاستنباط حكم معين ومَدىٰ صحتها فالشورى في كشف ولكشف الطريق الموصل لاحكام الله لا فيها ــ فتأمل ، كانت مخصصة لها ايضاً ان لم تكن حاكمة ، ولو فرض تساوي الادلة من الطرفين كانت ادلة الشورى حاكمة على ما بيناه في موضع آخر .

[واما الروايات] : ــ فمنها ما هو ظاهر في الاختصاص بغير الموضوعات كرواية الحسن بن علي بن يقطين عن الرضا عليه السلام ورواية علي بن المسيب الهمداني عنه (ع) وحسنة عبد العزيز بن المهتدي عنه (ع) وقول الصادق (ع) لابان بن تغلب لظهور كلمة الافتاء في ذلك وكذا صحيحة احمد بن اسحاق عن الهادي عليه السلام لمكان (عني) الى غير ذلك من الروايات ، فان قلنا باختصاص ادلة الشورى بالموضوعات فلا تعارض بين الطائفتين لاجنبية كل منهما عن الاخرىٰ ولو قيل بعمومية ادلة الشورى للاحكام والموضوعات ــ وهو خلاف التحقيق ــ كانت روايات التقليد مخصصة لروايات الشورىٰ فتختص بالموضوعات ، لكن بناء على

الالتزام بحاكمية ادلة الشورىٰ في فرض التساوي وشبهه ينبغي الالتزام هنا ايضاً بها ــ فتأمل .

ومنها مايشمل بظاهره الموضوعات والاحكام كالتوقيع المروي عن صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف) ان لم نقل بظهورها عرفاً في خصوص الموضوعات او اختصاصها بخصوص المحمولات ــ كما ارتأه بعض ــ وقد مر تفصيل الحديث عن ذلك في محله فليراجع .

فان قلنا باختصاص ادلة الشورى بالموضوعات كانت مخصصة لها ان لم نقل بالحاكمية ولوقيل بالعمومية التزمنا بالحاكمية وربما امكن الجمع بحمل ادلة الشورى على الموضوعات وتلك على المحمولات فتأمل اما لو قلنا باختصاص التوقيع بخصوص الاحكام كما ذهب اليه جمع فحكمه حكم الطائفة السابقة ولو قلنا باستفادة حجية رأي الاكثرية ولزوم الشورىٰ من نفس التوقيع المبارك كما فصلناه في فصل الروايات فلا مجال لتوهم التنافي بين ادلة الشورى وهذا التوقيع كما لا يخفى اذ يكون من صغرياتها بل التنافي يكون بينه و بين سائر مادل على لزوم التقليد مما كان اعم .

ولكن الظاهر هو ماسبق تفصيلاً من دلالة هذه الرواية ــ بدلالة الاقتضاء وغيرها ــ على تحكيم الاكثرية في الموضوعات فليراجع .

[واما السيرة] : ــ حيث يقال بان السيرة على اتباع الواحد واتباع المتعدد والاكثرية خلاف السيرة ففيه :ــ

اولاً : لاسيرة في الموضوعات على اتباع الفقيه الواحد وكذا غيره حتى لوعارضته اكثرية الخبراء .

[وثانياً] : مع عدم تحقق الموضوع لامجال لدعوى السيرة على هذا الطرف أو ذاك اذ لم تقع السلطة الا نادراً بايدي الفقهاء حتى تكون السيرة على اتباع الواحد او الاكثر وهذا كالقول بكون ركوب الطائرة او مراجعة البنك خلاف السيرة اذ فيه ان عدم السيرة من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، واما تحقق بعض النماذج فانه

لاتتحقق به السيرة اضافة الى عدم اتصالها بزمان المعصوم(ع) .

[وثالثاً] :ـ ان السيرة ـ في الشؤون العامة مما يرتبط بالحكم ـ على اتباع الواحد رغم معارضة الاكثرية له ـ لو سلمت ـ ليست حجة لكونها او لاحتمال كونها ناشئة من قلة الاهتمام نظير ماذكره الشيخ الانصاري (قده) في البيع المعاطاتي خاصة مع ملاحظة معارضتها للدليل ـ فتأمل . اضافة الى قوة احتمال ان تكون السيرة على اتباع الفقيه الحاكم الواحد او غيره ناشئة من الاضطرار او الجهل او غير ذلك ومع ذاك الاحتمال لايمكن استكشاف رأي المعصوم(ع) منها .

[ورابعاً] : ـ ان عدم السيرة على الشورىٰ ليس دليل الحرمة بل هو دليل عدم الوجوب بل لايدل على اكثر من عدم الوجوب التعييني لا تباع الاكثرية .

[وخامساً] : ـ انها على فرض تحققها في المقام والالتزام بحجيتها كبرى ليست بحجة ههنا لمعارضتها بالادلة الكثيرة التي اقيمت على خلافها فلتراجع .

[واما الاجماع] : فلو فرض حجيته فهو لبّي قدره المتيقن في غير صورة التعارض مطلقاً او في غير صورة معارضة الاكثرية ، بل حتى لو كان له معقد مطلق فهو مخصص بالادلة التي سبقت والله العالم .

هوامش الخاتمة

(١) اما في الاحكام فنلتزم بالتخيير.

(٢) غير خفي ان التباين مستلزم للالغاء لا للتضييق .

(٣) آية الذكر ليست ظاهرة في خصوص ما ذكر لكون المورد لايخصص الوارد الا انه لاتبعد دعوى الانصراف بقرينة اهل الذكر وكون شأنهم غير الموضوعات .

الباب الثاني

الحديث عن مسائل عديدة ترتبط بشورى الفقهاء أو بالحكومة الاسلامية



الفصل الأول

في الاستدلال على مسائل سبع وهي :

١ـ وجوب الاشارة
٢ـ حرمة المنع
٣ـ وجوب ردع المانع
٤ـ وجوب سعي المشير لتطبيق محتواها
٥ـ وجوب طلبها
٦ـ وجوب العمل على طبقها
٧ـ وجوب الفحص عن صحة الرأي

في وجوب الاشارة وحرمة المنع ومسائل اخرى

[ههنا مسائل ست][1] : وجوب الاشارة ، عدم جواز منع المشير منها ، وجوب ردع الامة مانعها ، وجوب سعي المشير لتطبيق محتواها ، وجوب طلبها ، وجوب العمل على طبقها .[2]

[ويمكن ان يستدل لذلك بادلة عديدة] :

الدليل الاول

ان ذلك من صغريات (الدعوة الى الخير) و (الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) و (ارشاد الجاهل والضال) و (حفظ حدود الله) .

[اما الكبرى] : فواضحة اذ يدل عليها صريح الكتاب : **«ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون»**[3] و **«التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله»**[4] وآيات اخرى كثيرة اضافة الى متواتر الروايات والعقل والاجماع بل قد يدعى ضرورة ذلك هذا .

ومن الثابت ان وجوب واستحباب (الدعوة والامر والنهي والارشاد والحفظ) تابعة لوجوب او استحباب المتعلق وكذا في الاباحة والكراهة والحرمة ما لم يطرء عنوان ثانوي ، اللهم الا في الحفظ فقد يقال بوجوب حفظ الحدود مطلقاً وضعية او تكليفية باقسامه الخمسة فتأمل[5] ، وحفظ كل شيء بحسبه فحفظ الدّين مثلاً

بالدعوة الحسنة اليه «**ادع الى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن**» النحل/١٢٥ و بجهاد العدو و بحفظ الامام(ع) والذب عنه، ثم بحفظ رواة حديثه و بنصب الوصي(ع) (**اليوم اكملت لكم دينكم**) المائدة/٣ وفي الحديث عن اميرالمؤمنين علي(ع): (**انما المستحفظون لدين الله هم الذين اقاموا الدّين ونصروه وحاطوه من جميع جوانبه وحفظوه على عباد الله ورعوه**)[٦].

وعنه(ع): (**ست من قواعد الدّين: اخلاص اليقين ونصح المسلمين واقامة الصلاة وايتاء الزكاة وحج البيت والزهد في الدّنيا**).[٧]

[واما الصغرىٰ]: فان الاشارة الى الحاكم بالعفو عن المعارضة او بتخفيف العقوبة من الاعدام الى السجن مثلاً، لقوله تعالىٰ: «**وليعفوا وليصفحوا**»[٨] و«**فاعف عنهم واستغفر لهم**»[٩] و«**فاعفوا واصفحوا**»[١٠] او لكون العفو عنهم موجباً لقوة الاسلام وتحبيبه الى القلوب والعقوبة موجبة لهوان المسلمين أو ارتداد طائفة منهم، هي دعوة الى (**الخير**) وامر بـ (**المعروف**) وحفظ لـ (**حدود الله**) دون ريب، والخير والمعروف وحدود الله وان كانت اسماً لمعنوناتها ولمصاديقها الخارجية الواقعية لا المتوهمة الا ان ما دلّ على كون هذا المصداق من مصاديق ذلك العنوان لو كان ظناً معتبراً كان حجة منقحاً للموضوع.

ولو فرض كون العقوبة كذلك بان كان العفو يوجب مزيداً من جرأة العدو وشراسته وسبباً لانتهازه الفرصة لتجميع قواه واعدادها لضرب المسلمين كانت الاشارة بها امراً بالمعروف وحفظاً للحد.. الخ، وكذا الاشارة بالحرب او بالصلح و باجراء معاهدة دولية معيّنة وعدمه وهكذا.

وحيث ثبت كون ما نحن فيه صغرى كبرى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة للخير... الخ، ثبتت المسائل الخمس جميعاً فتجب الاشارة ولا يجوز منع المشير منها لكونه منعاً للآمر بالمعروف والناهي عن المنكر عنهما و وجب سعي المشير لتطبيق محتواها لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قلباً ولساناً و يداً

ولكونه مصداقاً لحفظ لحدود الله ووجب طلبها ووجب العمل على طبقها .

[وجميع]: ماذكرناه من الاحكام الخمسة في غير المجتهد واضح وانكار ذلك ـــ بان لم يلزم على العامي الائتمار بالمعروف والسؤال عنه ولم يجب على غيره امره به والسعي لتطبيق المأمور به .. الخ ـــ مساوق لانكار الكبرى وليس اعتقاد العامي كون مايفعله من المنكر معروفاً ومايتركه من المعروف منكراً مسوغاً لجواز ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بل يجب تنبيهه وارشاده ولو بقى على اعتقاده وجب الحض او الردع العملي ، ولو لم نقل بوجوب ذلك في المعاصي الشخصية كشارب الخمر او البول جهلاً بالموضوع وتارك الصوم جهلاً بان هذا الوقت شهر رمضان(١١) لم يكن لنا مناص من القول بالوجوب في المعاصي الاجتماعية ومايتعدى الى الغير فمن يريد قتل زيد المؤمن متوهماً انه كافر يجب الحيلولة دون ذلك اما بتنبيهه قولاً الى خطأه او بتنبيه الطرف الآخر او الدفاع عملاً(١٢) مع قطع النظر عن العناوين الثانوية ـــ وكذا من يريد منع الناس حقوقهم بتوهم انها له او للدولة كشيوعي او متأثر بالشيوعيّة يرى ملكية الدولة للشركات الكبرى وللمعادن وغيرها وذلك لكون الاحكام تابعة للعناوين الواقعية لا المتوهمة وليس المنكر والمعروف مقيداً بكونه كذلك في نظر الفاعل والتارك ، وكذا يعلل ذلك بكونه مقدمة للواجب اضافة الى حكم العقل و بناء العقلاء واهل الملل على ذلك ، وكذا يدل عليه مادل على وجوب حفظ حدود الله اضافة الى ان عدم ذلك يؤدي الى انهدام الدّين .

[واما لو كان] الاختلاف في المنكر والمعروف اجتهادياً وكان هذا العامي مقلداً لمن يرى ان الخمسة عشرة رضعة هي المحرمة فتزوج من ارتضعت معه ثلاث عشرة رضعة مثلاً وذاك مجتهداً او مقلداً لمن يرى نشرها بعشرة .

[فلو قيل] بعدم وجوب النهي في هذه الصورة واشباهها .

[فانما هو] لدعوى انصراف ادلة النهي عن مثلها وللسيرة ان لم تكن لجهة القول بالتخصص ، اما الاختلاف في الامور العامة كمن اجتهد او قلّد من يرى

ملكية الدولة للانفال مثلاً او حرمة بعض الشعائر الحسينية مثلاً فلا انصراف لادلة الامر والنهي(١٣) ولو شك فالاصل العدم والمرجع عمومات وجوب الامر والنهي .

[وكذا السيرة] على العكس ولذا نجد ان بعض الفقهاء حيث كان يرى حرمة الدخول في النار في عاشوراء او التطبير حاول التأثير على الجميع ، والاكثر حيث رأوا جواز بل رجحان ذلك (بل رآى بعضهم وجوبه لكونه شعيرة من شعائر الله ولكونه رمز التشيع وبه اعزاز الحق واهله) افتوا بذلك وسعوا للتنفيذ ولاقناع الجميع وكذا الامر بالنسبة الى (الحزب) حيث اختلفوا اجتهاداً بين موجب ومجوز ومحرم وحيث يراه المحرم منكراً يجب النهي عنه والموجب معروفاً يجب الأمر به ، وحيث سعى كل لتطبيق مؤدي اجتهاده حتى في حق مقلدي الآخرين وكذا الامر في اباحة الغناء ولو عملاً ــ بمعنى اخراج مايعرض في الراديو والتلفزيون عن الغناء موضوعاً بدعوى عدم الصدق العرفي ! .. وهكذا والامثلة كثيرة جداً قديماً وحديثاً .

[اضافة] الى شمول قوله تعالىٰ : **«وتعاونوا على البرّ والتقوىٰ ولا تعاونوا على الاثم والعدوان»** لما نحن فيه اذ (الصلح او الشعائر او المعاهدة) مثلاً برّ في نظره و(الغناء والحرب والتأميم) اثم وعدوان في نظره فعليه الحض والمنع وليست معذورية الآخر وخطأه سبباً لعدم وجوب الحض والمنع على من يرىٰ الامر بالعكس اذ المعذورية رافعة للعقاب لا لوجوب امر ونهي من يراه مخطئاً ولا دليل على كون الامر والنهي لدفع العقاب عن المأمور والمنهي فقط بحيث لو ارتفع ارتفع وجوبهما فيكون كمن تصور حيواناً عن بعد غزالاً وهو انسان فاراد رمية(١٥) فانه معذور لا أن خطأه واستفراغه الوسع في تحصيل الواقع رافع للتكليف عمن يرى انه انسان محقون الدم(١٦) ولا اقل من عدم وجود دليل على ذلك ، **[وكذا]** الامر في الشبهة الحكمية ولذا لو رجع قريب من اقرباء الطبيب مثلاً الى طبيب آخر ورأى الطبيب الاول خطأه في التشخيص مما يؤدي الى هلاك المريض بنظره ، سعىٰ لصرفه عن ادوية الاول وعلى ذلك بناء العقلاء وسيرتهم ، ولو لم يسع لذلك كان اما لشكه او لتكاسله ولامبالاته ، ولذا نجد انه لو مات المريض بادوية الاول عاتبه العقلاء

وعنفوه ، ولو مات بادو ية الثاني لم يكن عند العقلاء ملوماً أن لم يكن مقصراً متهاوناً متسرعاً والا كان العتاب على التهاون لاعلى الصرف عن رأي الاول باجتهاده الذي استفرغ فيه وسعه .

[ولذا نجد] في فرع مشابه لما نحن فيه وهو (مالو كان المتصدي لتفريغ ذمة الغير هو المتبرع او الوَلي كالولد الاكبر اذا اراد تفريغ ذمة والده الميت من الصلاة والصيام) انه (لامناص من ان يفرغ ذمة الميت بما هو الصحيح عندهما حتى يسوغ لهما الاجتزاء به في تفريغ ذمته ــ وجوباً او استحباباً ــ) .(١٧)

[واما التعليل] المذكور لعدم اجزاء اتيان الوكيل او الوصي بما هو الصحيح عندهما(١٨) **[فهو]** على فرض تسليم تماميته لايجري فيما نحن فيه كما لايخفىٰ(١٩) و يظهر ذلك اكثر بملاحظة ما ذكره دام ظله بعد صفحة حيث قال (ولا يمكن قياس الوصي والوكيل بالمتبرع والولي فان التكليف من الابتداء متوجه اليهما وجوباً او استحباباً فلا مناص من مراعاة نظرهما(٢٠) هذا .

وتمامية هذا الكلام في هذا الفرع تستلزم بالاولوية تماميته فيما نحن فيه ، بل حتى لو لم نقل به هنا قلنا به هناك لما سبق تفصيله .

[واما في المجتهد] : فقد يتوهم ان اجتهاده مانع دون الاحكام الخمسة السابقة لانه ان اصاب فله أجران وان اخطأ فله اجر واحد ولكون فتاواه احكاماً ظاهرية في حقه او انها منجزة ومعذرة لا حكماً مماثلاً .

[والجواب] :(٢١) ان وجود اجر له لاينافي ما ذكر اذا الاجر على النية والجهد للوصول الى الحق لاعلى نفس العمل الذي ادّت اليه الفتوىٰ(٢٢) نظير العقوبة في التجري ولا مانعة جمع اذ ربما يثاب المرء على الموصل لما يجب على الآخرين الردع عنه او على نفسه على القول الآخر كما في من يريد قتل نبي او مؤمن بتوهم كونه شخصاً آخر واجب القتل ، لكونه منقاداً مطيعاً متقلداً قيد العبودية له تعالىٰ .

و بعبارة اخرىٰ يكفي في وجوب النهي عن المنكر كون المعصية فعلية وان لم تكن فاعلية ــ بالقيد الذي ذكرناه ــ **[وبذلك]** يثبت وجوب الاشارة ووجوب

سعي المشير لتطبيق محتواها واما الثلاثة الاخرى[٢٣] فقد ذكرنا ادلتها في موضع آخر.

[وكون] الفتوى حكماً ظاهرياً[٢٤] لايمنع وجوب الاشارة ووجوب السعي للتطبيق على المجتهد الآخر[٢٥] لكون الحكم الظاهري نافذاً في حق الاوّل دونه وعلى هذا الاخير العمل وفق ما اقتضته حجته وعلى ذلك بناء العقلاء وسيرتهم[٢٦] **ولذا** نجد الفقهاء قديماً وحديثاً يعترض أحدهم على الآخر في موقفه من **(الحوادث الواقعة)** ويحاول تغييره او تغيير الموقف العام، و يكفينا للتمثيل ان نذكر السيد الطباطبائي اليزدي صاحب العروة الوثقى والشيخ الآخوند الخراساني صاحب كفاية الاصول قدّس سرّهما في قصة الثورة المشروطة[٢٧] والامثلة كثيرة تطلب من مظانها وقد سبق بعضها.

[ولنا ان نجيب] ايضاً بان الادلة الدالة على حجية رأي الفقيه ــ باعتباره عالماً او خبيراً ــ لاتدل على ازيد من حجيتها لنفسه ولمتبعه ولا دلالة فيها اصلاً على حكم مورد تخالف الاجتهادين[٢٨] ومانعية حجية فتوى الفقيه لنفسه ولمن اتبعه عن وجوب عمل سائر الفقهاء والخبراء بمقتضى اجتهادهم ووجوب اشارتهم حسب مايشخصونه من المعروف والمنكر.

اما آية الذكر **«فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون»** فهي دالة على وجوب ان يسأل العالم من لايعلم ولا ربط لها بما نحن فيه من حكم تخالف شخصين من اهل الذكر في الفتوى.

واما آية النفر **«فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدّين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون»** فهي دالة على انذار من يعلم من لايعلم او من يعلم معانداً ولو فرض دلالتها على وجوب انذار من يعلم من يعلم مخالفاً اجتهاداً كانت دليلاً على ما ارتضيناه.

واما آية النبأ **«ان جائكم فاسق بنبأ فتبيّنوا»** فهي مختصة مفهوماً بالحسي على مابيّن في محله ولو فرض شمولها للحدسي فهي ظاهرة فيمن اخبر من لايعلم

(بالمعنى الاعم من العلم او العلمي) او منصرفة اليه قطعاً والالغى الاجتهاد ووجب ان يقبل كل مجتهد رأي كل مجتهد اخبره باجتهاده! اضافة الى ان المجتهد ذا الرأي المخالف من (من تبيّن) فكيف يشمله المفهوم فتأمّل.

فهذه الآيات جميعاً مبينة للعلقة بين الجاهل والعالم لا العالم ونظيره فتدبّر.

وكذا الآيات والروايات الدالة على حجية ظواهر الكتاب ووجوب العمل بها والاحاديث الدالة على حجية سنّة رسول الله (ص) وعلى الأخذ بروايات الائمة المعصومين عليهم الصلاة والسلام(٢٩) ــ بناء على دلالتها ــ.

وكذا الادلة الدالة على جواز التقليد ــ بالمعنى الاعم ــ مثل رواية علي بن المسيب الهمداني قال (**قلت للرضا ــ ع ــ: شقتي بعيدة ولست اصل اليك في كل وقت فممن آخذ معالم ديني؟ قال (ع) من زكريا ابن آدم القمي المأمون على الدّين والدّنيا**) ورواية الحسين بن علي بن يقطين وحسنة عبد العزيز بن المهتدي وصحيحة احمد بن اسحاق والتوقيع المبارك(٣٠) وغير ذلك من الروايات الدالة على وجوب الرجوع في الفتوى الى رواة الشيعة الظاهرة او الصريحة في العلقة بين الجاهل والعالم.

وكذا الطائفة الثانية من الاخبار الدالة على جواز الافتاء الملازم عرفاً لجواز الأخذ به وتقليد الغير له مثل قول الصادق (ع) لأ بان بن تغلب (**اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس فأني احب ان يرى في شيعتي مثلك**)(٣١).

فجواز الافتاء او وجوبه لا يدل على عدم وجوب الاشارة عليه بخطأه في رأي وردعه عنه بأيّة واحدة من الدلالات الثلاث خاصة مع لحاظ جواز او وجوب ذلك للآخر ايضاً اضافة الى كون العلقة كما سبق.

وهكذا الامر في الطائفة الثالثة ايضاً(٣٢) هذا.

وخلاصة القول ان حجية فتوى الفقيه ان كانت تعبدية تأسيسية فلا يستفاد من ادلتها المنع عن الاشارة او الردع كما فصلناه وان كانت امضائية وكانت الروايات اراشاداً لحكم العقل وطريقة العقلاء فكذلك ايضاً كما سيجيء تفصيله

في (ونعود فنقول ...) ويمكن ايضاً على الارشادية كشف حكم العقل ببرهان الإنّ من بعض الروايات فتأمّل .

هذا [واذا ضممنا] جميع ماذكر الى متواتر الروايات المفيدة لتحول المعروف منكراً والمنكر معروفاً استفدنا جواباً آخر سنذكره بعد ذكر بعض الروايات الشريفة **(... يعملون في الشبهات ويسيرون في الشهوات المعروف فيهم ماعرفوا والمنكر عندهم ماانكروا مفزعهم في المعضلات الى انفسهم وتعويلهم في المهمات على آرائهم كأن كل امرء منهم امام نفسه قد اخذ منها فيما يرىٰ بعرى ثقات واسباب محكمات)** (٣٣).

(وانه سيأتي عليكم من بعدي زمان ليس فيه شيء اخفىٰ من الحق... ولا في البلاء شيء انكر من المعروف ولااعرف من المنكر فقد نبذ الكتاب حملته وتناساه حفظته .. كأنهم ائمة الكتاب وليس الكتاب امامهم... ومن قبل مامثلوا بالصالحين كل مثله وسموا صدقهم على الله فرية...) (٣٤).

(الا وان الدنيا قد تصرمّت واذنت بانقضاء وتنكر معروفها...) (٣٥).

(اجور الناس من عدّ جوره عدلاً منه) (٣٦).

(ولنحملن ذنوب سفهائكم على علمائكم) وروايات كثيرة جداً حول العالم غير العامل بعلمه او الظالم او المبتدع هذا ، ولاتلازم بين كون الشيء منكراً واقعياً وبين العلم بكونه كذلك كما لاتلازم بين كون الشخص مبتدعاً وبين علمه بذلك او ظالماً او تحمله ذنوب السفهاء وبين العلم ، ضرورة عدم التلازم بين الثبوت والاثبات كما لاتلازم بين العدالة ابتداءاً واستمراراً ــ وسيأتي تفصيل ذلك باجمعه باذنه تعالىٰ ــ .

واذا تم ذلك وجبت الاشارة وغيرها عقلاً ــ وهذا طريق آخر سيأتي افراده بالاستدلال ــ خاصة بملاحظة الروايات الكثيرة الدالة على **(من استبدّ برأيه هلك)** **(ماخاب من استشار)** **(اعقل الناس من جمع عقول الناس الى عقله)** ... الى غير ذلك مما سبق التطرق له مما يشمل الخطأ القصوري والتقصيري والمتعمد حيث ان

حجية رأي الفقيه منوطة بالعدالة وهي غير محرزة الا بالتتبع في مايتخذه من الرأي والموقف قبال الحوادث الواقعة وسيأتي ذلك...

ونعود فنقول : ان الامارات المعتبرة شرعاً طرق عقلائية يعمل بها العقلاء في امورهم وقد امضاها الشارع(٣٧) ومن الامارات التي امضاها الشارع رأي الخبير المعبّر عنه بـ (**الفتوىٰ**) لو كان الخبير خبيراً في شؤون الدّين جامعاً للشرائط(٣٨) ومن البيّن ان العقلاء لايرون مانعية حجية رأي هذا الخبير لنفسه ولمتبعيه عن جواز او وجوب ردع سائر الخبراء له عن معتقده فيما لو رأوا فيه هلاكه فكيف بما لو كانت مصائرهم مرهونة به مما كان في تطبيق معتقده هلاكهم اجمع ارأيت لو جاءنا نبأ من بلد ناءٍ بان احد الخبراء رأىٰ عدم توجه خطر على البلاد من جهة خاصة وكان محرزاً عند سائر الخبراء او عند بعضهم توجه الخطر فسكتوا فداهمهم العدو او السيل او غير ذلك فاهلكهم جميعاً او اخرب بلادهم أترى العقلاء يعذرون الساكتين وهل تراهم ــ لو وصلهم النبأ قبل توجه الخطر ــ يرون ان على سائر الخبراء السكوت وعدم الاشارة والنصح لمجرد كون احد خبرائهم ــ وان كان بيده الامر وكان له المنصب ــ يرى ذلك ؟ .

[**واذا تم ذلك**] ثبت ستة من المسائل السبع السابقة فليتدبر، خاصة وجوب طلب الاشارة والاشارة ووجوب ردع الامة مانعها لكونها سبباً لانكشاف الامر اكثر فاكثر ومعرفة كل او غالب ماخفىٰ من جوانبه وزواياه فـ (**الاستشارة عين الهداية**) و(**اعقل الناس من جمع عقول الناس الى عقله**) ــ وقد مرّ تفصيل ذلك ــ .

[**ويمكن الاجابة**] عن الاشكال بنحو آخر هو: ان (الحكم الواقعي) اذا امكن رفع الشارع اليد عنه(٣٩) فيما لو جعلت الحجية للامارات وأوجب التعبد بها مع انها قد تؤدي الى خلاف الواقع(٤٠) وذلك لما في الاحتياط من العسر الشديد والحرج الاكيد فكيف لايمكن رفع اليد عن (الحكم الظاهري) ؟ واذا امكن رفع اليد عن ما في الواقع من المصلحة والمفسدة فكيف لايمكن رفع اليد عما لا مصلحة فيه

ولامفسدة[٤١]؟ بل ان كانت ففي غالبية تأديته للواقع حيث كان جعله حجة لمصلحة التحفظ عليه وكيف لايمكن رفع اليد عنه ان كان الامر ــ في موارد التعارض ــ باتباع رأي الاكثرية موجباً لاغلبية المطابقة للواقع[٤٢] وكانت حجية رأيها سبباً للتحفظ عليه بما لايصل اليه جعل فتوى احدهم حجة في مورد التعارض .

[وكيف] لايمكن الامر بالاشارة والاستشارة لمن كانت فتواه حكماً ظاهرياً في حقه وحق مقلّديه مع لحاظ كونها بالغة مابلغت غير بالغةٍ مرتبة القطع لكون حجيته ذاتية وحجيتها مجعولة ، ولايمنع القطع من حكم العقل والعقلاء وشهادة صريح الوجدان بوجوب الاشارة بل الردع لمن قطع في الشؤون بما نراه ضاراً بالامة بل لو قطع في موضوع جزئي كما لو قطع بكون هذا الشخص كافراً حربياً مع كونه مسلماً او ذمياً ــ حسب مانراه ــ لم يمنع ذلك من وجوب تنبيهه والاشارة له بذلك ومحاولة رفع جهله المركب والاوجب الحيلولة عملاً دون قتله .

[واما] الرّاد عليهم الرّاد علينا **[فيرد عليه]** اضافة الى ماذكرناه في مكان آخر ان الاشارة قبل الافتاء ليست رداً بل الاشارة و بيان الوجوه المختلفة وايراداتها ومؤيداتها بعد الافتاء ليست رداً ايضاً اذ الرّد هو الانكار والمخالفة قولاً او عملاً اما ابداء الاحتمال المخالف وذكر ادلّته مما قد يؤدّى الى تغير رأي المفتي مع التسليم له ــ ان كان غير مجتهد ــ او مجتهداً يرىٰ ولاية الفقيه الحاكم عليه (وفي هذا يكون التسليم عملاً اما رأياً فلا كما لايخفىٰ) ــ ان ثبت على رأيه فليس رداً عرفاً وعقلاً بل تعاون على البرّ ومقربية الى الواقع بل قد جرت السيرة من الفقهاء والطلاب على ابداء احتمال الخلاف والاستشهاد له .

الدليل الثاني:

الروايات الشريفة وهي كثيرة جداً وتواترها الاجمالي محرز لاريب فيه اضافة الى صحة سند بعضها[٤٣] فمنها :

١ ــ قوله عليه السلام **(فلا تكفوا عن مقاله بحق اومشورة بعدل فاني لست**

في نفسي بفوق ان اخطأ ولا امن ذلك من فعلي الا ان يكفي الله من نفسي ما هو املك به مني)(٤٤) دلت على النهي عن عدم الاشارة(٤٥) **[والمراد]** من الكف الترك لا منع النفس وصرفها ولو بقرينة الحكم والموضوع وعدم وجود خصوصية في ما هو اخص من مطلق الترك ، معللة ذلك باحتمال الخطأ في المشار عليه(٤٦) الدال على ان علة وجوب الاشارة احتمال الخطأ او العلم به فتأمّل ، والاصح ان يقال بوجوب الاشارة عند العلم بالخطأ وما هو الحق او العدل او ما هو بمنزلته واما صورة احتمال الخطأ فخارج عن مدلولها المطابقي او الالتزامي(٤٧) غاية الامر وجوب الفحص لكونها امر خطيراً ولو كانت بدوية فتأمّل .

[وكون] المتعلق (المشورة بالعدل والمقالة بالحق) لا يدل الا على لزوم الاشارة بما قامت لديه الحجة على انه عدل او حق اي ما هو عدل وحق اثباتاً لا ما هو عدل وحق ثبوتاً وفي نفس الامر حتى يقال بعدم علم احد المجتهدين مثلاً بان ما يراه حقاً هو الحق ثبوتاً كي يشمله هذا الخطاب لكن الاصح القول بانه حيث كانت الاسماء اسماء لمسميّاتها الواقعية وان الاحكام متعلقة بالعناوين الثبوتية كان النهي عن ترك ما هو مصداق (المشورة بعدل) ثبوتاً ، وحيث ان العلم والعلمي طريق عقلائي لاحراز المعنونات والمتعلقات كان المحمول ثابتاً لكل ما قامت الحجة على انه من افراد الموضوع فمن قامت عنده الحجة يرى الواقع هو هذا فيرتب المحمول ، والا لم يستقر حجر على حجر ولم يثبت محمول لموضوع وقصر الامر على العلم لا وجه له لما بيّن مفصلاً في وجه حجية العلمي كما ان حصر (الخطأ) في ما هو مسلّم الخطأ وما هو بالضرورة خطأ غير تام كما لا يخفى .

[٢] ـ ومنها قوله عليه السلام **(اعقل الناس من اطاع العقلاء)** (٤٨) ارشاد الى ما في اطاعتهم من العقل والسداد ونظيرها :

[٣] ـ قول الصادق عليه افضل الصلاة وازكى السلام : **قيل لرسول الله ـ ص ـ ما الحزم قال مشاورة ذوي الرأي واتباعهم** (٤٩) .

[٤] ـ وقول الامام الكاظم عليه صلوات المصلين : **(يا هشام مشاورة العاقل**

الـناصح بمن وبركة ورشد وتوفيق من الله ، فاذا اشار عليك العاقل الناصح فاياك والخلاف فان في ذلك العطب) (٥٠) .

[٥]ــ وقـال صلى الله عـليـه وآلـه وسـلـم **(الحزم ان تـسـتـشير ذا الرّأي وتـطـيع امره)** (٥١)

[٦]ــ وقـال (ص) **(اذا اشـار عـلـيـك العاقل الناصح فاقبل واياك والخلاف عليه فان فيه الهلاك)** (٥٢) .

[٧]ــ وقال (ص) **(استرشدوا العاقل ترشدوا ولا تعصوه فتندموا)** (٥٣) .

[٨]ــ وقـال علي عـلـيـه الـسـلام : **(شـاور ذوي الـعـقـول تـأمـن الـزلل والندم)** (٥٤) ، .

[٩]ــ وقـال الـصـادق (ع) **(مـا يمـنـع احـدكم اذا ورد عليه ما لا قبل له به ان يستشير رجلاً عاقلاً له دين وورع)** ثم قال ابوعبدالله (ع) **(اما انه اذا فعل ذلك لم يخذ له الله بل يرفعه الله ورماه بخير الامور واقربها الى الله)** (٥٥) .

[١٠]ــ وعـنـه عـليـه السلام : **(استشر العاقل من الرجال الورع فانه لا يأمر الا بخير واياك والخلاف فان خلاف الورع العاقل مفسدة في الدّين والدنيا)** (٥٦) .

[١١]ــ وقال الصادق (ع) : **(استشر في امرك الذين يخشون ربهم)** (٥٧) .

[١٢]ــ وقال (ص) **(من جائكم يريد ان يفرق الجماعة ويغصب الامة امرها ويـتـولـىٰ مـن غير مـشـورة فـاقـتـلوه فان الله قد اذن ذلك)** (٥٨) ، الى غير ذلك من الروايـات الـواردة مـن طـرق الخـاصـة وقـد ذكرنا قسماً آخر منها في موضع آخر من الكتاب ، واما روايات العامة في ذلك فكثيرة لا داعي لذكرها الآن .

[وليس] المـراد مـن **(اعـقـل الناس من اطاع العقلاء)** اطاعة العقلاء فيما لو اجـمـعـوا لـكـون ذلـك حمـلاً لـه على الـفـرد النادر بل الاعم منه ومما ارتضاه اكثريتهم ومـشـهـورهـم ــ فيما لم يكف فيه عرفاً استشارة الواحد ــ ومما ارتـضـاه احدهم ــ فـيـمـا كفىٰ فيه عرفاً ذلك ــ كما يظهر ذلك بوضع (من اطاع الاطباء) ــ مثلاً ــ مـكـان المـوضـوع ، وبمـلاحـظـة (حـشـر مـع الـنـاس عـيـد) حـيـث ان المراد حشر مع

اكثريتهم ومشورهم لا جميعهم وحديث عدم شمول ادلة الحجية للمتعارضين قد اشكلنا عليه مفصلاً في موضع آخر من الكتاب فليراجع ، هذا واذا كان العقل والحزم في اطاعة العقلاء[٥٩] وكان الرشد فيها[٦٠] وكانت الرفعة فيها[٦١] وكان في خلافها العطب[٦٢] والهلاك[٦٣] والندم[٦٤] والزلل[٦٥] والخذلان[٦٦] ومفسدة الدّين والدّنيا[٦٧] كان اتباعهم في الامور الخطيرة واجباً عقلاً دون ريب[٦٨] هذا .

[ويستفاد] من قوله (مشاورة ذوي الرأي واتباعهم...) و(ان تستشير ذا الرأي وتطيع امره) ان الاستشارة امر مغاير للعمل بمقتضاها لظهور العطف في بينونة المعطوف عن المعطوف عليه وبُعد كونه تفسيرياً فلا يكفي على هذا اثبات وجوب الاستشارة ــ كما سبق في آية وشاورهم ــ لا ثبات وجوب الا تباع ووحدة الحكم غير وحدة الموضوع فينبغي في الآية الشريفة الرجوع الى الاجوبة الاخرى فليلاحظ .

وينبغي التنبيه على امور:

[الاول]: ان بعض الروايات (كالثانية والثالثة والثامنة والحادية عشرة) ظاهرة في الاشارة الى اطاعة العقلاء واستشارتهم وان الحزم ورفع الزلل والندم في ذلك ، وبعضها (كالرابعة والخامسة والسادسة والسابعة والتاسعة والعاشرة) ظاهرة في الاكتفاء باسترشاد واستشارة واتباع العاقل الواحد .

[فربما يقال]: بعدم التعارض وصحة الاكتفاء بكل منهما لكونهما مثبتين كما في اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة وكون كل عاقل في (العقلاء) مصداقاً مبائناً للآخر لا صفة كما في مؤمنة غير ضائر بعد امكان ارجاع ذلك الى الوصف وشبهه حالاً او شرطاً كأن يقال (العاقل منضماً الى عاقل آخر او اكثر واجبة استشارته او العاقل اذا انضم او العاقل المنضم اليه) او بعد ادعاء وحدة الملاك فيكون استشارة الاكثر من الواحد هو الفرد الاكمل وعليه يحمل فليس العمل بما دل على الواحد الغاء لما دلّ على الاكثر بل هو مقدم عليه لكون ظهور ما دلّ على الاكثر في الوجوب

اضعف من ظهور ما دلّ على الواحد في كفايته فيحمل الاكثر على الفرد الاكمل .

[والجواب:] [اولاً]: ان المراد من عدم مقيدية ذي الوصف لفاقده ليس هو كفاية اتيان فاقد الوصف في امتثال الامر بذي الوصف بل المراد كفاية اتيان فاقد الوصف في اسقاط الامر المتعلق به وعدم حمل الفاقد علىٰ الواجد المستلزم لعدم كفاية الفاقد فليدقق ، ولو اريد به غير ما ذكرناه كان مردوداً .

[وثانياً]: ان دلالة استشر العاقل وشبهه على عدم لزوم استشارة الاكثر انما هو بمفهوم الوصف ودلالة استشر العقلاء على لزوم الاكثر بالمنطوق وهو مقدم عليه .

[وثالثاً]: اذا كان الحزم في استشارة ذي الرأي واطاعته (الرواية الخامسة) فهو في استشارة واطاعة المتعدد اولىٰ واقوىٰ (الرواية الثالثة) ـ كما هو واضح ـ واذا كان العطب في مخالفة العاقل الواحد وكذا الهلاك والندم والخذلان ومفسدة الدّين والدنيا (الروايات : ٤ـ٦ـ٧ـ٩ـ١٠) كان كل ذلك في مخالفة المتعدد والاكثرية اقوىٰ واشد والزم ، و بعبارة اخرىٰ التعليل المذكور ـ او ما هو بمنزلته ـ في تلك الروايات يستلزم وجوب استشارة الاكثر من الواحد في الامور الخطيره ـ والشؤون العامة منها ـ لنفس العلة اذ في عدم استشارة الاكثر العطب والهلاك ... الخ اما في غيرها فليس فيه ذلك عرفاً .

[ورابعاً]: ان المراد بـ **(العاقل)** الجنس والطبيعة في مقابل غيره ، لا الفرد ، فهو منطبق على الكثير والقليل ـ فتأمّل ـ .

[الثاني]: ان ظاهر بعض الروايات السابقة (كالثامنة والحادية عشرة) ان نفس المشاورة مؤمنة من الزلل والندم فلا تدل على لزوم الاتباع (٦٩) **[وفيه]**.

[اولاً]: امكان ادعاء ان المشاورة او الاستشارة لا تعني صرف سؤال الآخرين عن آرائهم بل تعني الاطاعة والاتباع ايضاً فلا يقال لمن سأل عدّة آرائهم ثم خالفهم انه عمل عن مشورة ، فتأمّل . (٧٠)

[وثانياً]: ان ترتيب الامن من الزلل والندم في الرواية الثامنة على المشاورة ترتيب على جزء المقتضي و بعض العلة لا تمامها بقرينة سائر الروايات حيث رتّب

الامن منهما ونظائرهما على المشاورة والاطاعة ، فوزانها وزان مارتّب فيه دخول الجنة ووجوبها على الصلاة في بعض الروايات كقول الامام الصادق(ع) **(هذه الصلوات الخمس المفروضات من اقامهن وحافظ على مواقيتهن لقى الله يوم القيامة وله عنده عهد يدخل به الجنة**[٧١] وغيرها كثير، وكذا مارتّب فيه دخولها على غيرها فيما لو ضم اليها مارتّب فيه دخولها على غيرها ايضاً وكونها عللاً على سبيل البدل بعيد ولو فرض ذلك فيها لم يصح فيما نحن فيه بدلالة واضح لسان الروايات السابقة .

[وثالثاً]: عدم بعد ارادة الاستشارة المتبوعة بالاطاعة من الرواية بقرينة قوله(ع) **(استرشدوا العاقل ترشدوا ولاتعصوه فتندموا)** حيث ان الظاهر كون ولاتعصوه فتندموا عطفاً تفسيرياً بقرينة ترتيب ترشدوا على استرشدوا وظهور تقدير واتبعوه بعد استرشدوا العاقل بقرينة الذيل ، فالمراد بالمشاورة الاتباع مجازاً في الكلمة بارادة اللاحق او انه مقدر فتأمّل ، هذا .

[ولكن] ورد في بعض الروايات تعليل لزوم الاستشارة بمعرفة مواقعة الخطأ الكاشف عن كونها لمعرفة الصحيح من الباطل لا للاتباع وفي بعضها التصريح بكون اختيار احد الآراء للمستشير كقول اميرالمؤمنين(ع) في وصيته لمحمدبن الحنفية **(اضمم آراء الرجال بعضها الى بعض ثم اختر اقربها من الصواب وابعدها من الارتياب)** وقوله(ع) **(من استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ)** وقوله(ع) **(مااستنبط الصواب بمثل المشاورة)** اضافة الى حكم العقل فيمن استشار واقتنع بخلاف رأي المشير بلزوم اتباعه رأيه ان كان هو من اهل الخبرة نعم لو توقف كان عليه الاتباع .

[والجواب، اولاً]: على تقدير تمامية دلالتها فهي معارضة بالروايات السابقة ومابمضمونها وهي المقدمة حيث لايبعد دعوى قطعية صدور البعض منها لااقل من الاطمينان ان لم نقل بتواتر مضمونها .

[وثانياً]: بملاحظة ماذكرناه من الادلة على لزوم اتباع الاكثرية فاللازم اما

تخصيص هذه الروايات بما لو تكافأت آراء المشيرين او صرفها الى غير الشؤون العامة مما لا تجب فيه الاستشارة واتباع الاكثرية بل ما ذكر في محله من الدليل على كون رأي الاكثرية اقرب للواقع يكون منقحاً لموضوع الرواية الاولى ولمتعلق الثالثة، فتأمّل.

واما ما ذكر من حكم العقل فقد اجبنا عنه بالتفصيل في مكان آخر فليراجع.

[الثالث]: الظاهر اطلاق تلك الروايات وشمولها لما لو لم يقتنع برأي المشير اضافة الى عدم الحاجة للتحذير والتهديد خاصة مع ذلك التأكيد على المخالفة فيما لو اقتنع وانما يكون لهما مورد فيما لو لم يقتنع ضرورة ان قوله (ع) **(واياك والخلاف عليهم فان فيه الهلاك)** و**(اياك والخلاف فان خلاف الورع العاقل مفسدة في الدّين والدنيا)** الخ...

ظاهر فيمن لم ير رأيهم خاصة مع تكرار ذكر الورع العاقل الناصح في التعليل المشعر بان مخالفته الملاك في ترتّب المفسدة و بتعبير آخر الحكم معلل والعلة معمّمة ومخصصة اضافة الى ظهور **(فانه لا يأمر الا بخير)** في تأسيس كبرى كلية وان ما يأمر به خير وان لم يفهم المستشير وجهها وفي الردع عن مخالفته لتوهم عدم الصحة

الدليل الثالث:

و يدل على وجوب الاشارة ووجوب ردع الامة لمن يمنعها حاكماً كان ام محكوماً فقيهاً أو غيره: العقل [وتقريره ان] العلماء على أقسام(٧٢)(٧٣).

[فمنهم]: من هو خارج موضوعاً عن العلماء لكنه متظاهر بالعلم قد غرّ جمعاً وخدعهم واوهمهم انه عالم وحينئذٍ يكون اطلاق العالم عليه مجازاً وقد يكون الخروج الموضوعي عن (العلم الحق او الحقيقي) فيكون داخلاً في احد القسمين اللاحقين... قال علي عليه صلوات المصلين **(وآخر قد تسمىٰ عالماً وليس به فاقتبس جهائل من جهال واضاليل من ضلال(٧٤) ونصب للناس اشراكاً من حبائل غرور وقول زور قد حمل الكتاب على آرائه وعطف الحق على اهوائه يؤمن الناس من**

العظائم ويهون كبير الجرائم يقول اقف عند الشبهات وفيها وقع ويقول اعتزل الشبهات وبينها اضطجع فالصورة صورة انسان والقلب قلب حيوان)(٧٥) وقال(ع) (ابغض الخلائق الى الله رجلان رجل وكله الله الى نفسه... ورجل قمش جهلاً... قد سماه اشباه الرجال عالماً وليس به بكر فاستكثر من جمع ما قل منه خير مما كثر حتى اذا ارتوى من آجن واكثر من غير طائل جلس بين الناس مفتياً قاضياً ضامناً لتخليص ما التبس على غيره... وان نزل به احدى المهمات هيأ لها حشواً رثاً من رأيه ثم قطع به فهو من لبس الشبهات في مثل نسج العنكبوت لايدري اصاب ام اخطأ ان اصاب خاف ان يكون قد اخطأ وان اخطأ رجى ان يكون قد اصاب... لايحسب العلم في شيء مما انكره ولا يرى من وراء ما بلغ منه مذهباً لغيره... وان اظلم عليه امر إكتتم به لما يعلم من جهل نفسه)(٧٦) وقال صلى الله عليه وآله وسلم (اياكم واهل الدفاتر ولا يغرنكم الصحفيون)(٧٧) هذا، وقد يكون الرجل عالماً من جهة جاهلاً من جهة اخرى (علمين كانت الجهتان اومسألتين) فربما يكون المتصدي للامر (او المتصدون له) افقه الفقهاء فقهاً واصولاً لا سياسيةً واقتصاداً او فقيهاً في مسألة سياسية جاهلاً باخرى ولا فرق فيما نحن بصدده من وجوب الاشارة ووجوب ردع مانعها ــ كما سنوضحه ــ من الالتزام بكون الحكومة للفقيه بالغلبة (بمعنى ان من قهر كان هو ولي الامر!) اوله بشرط انتخاب اكثرية الامة له او لشورى الفقهاء.

[ومنهم]: من ينحرف عن الصواب ويقع في الخطأ في موارد عديدة مع كونه عالماً عادلاً لكونه منه قصوراً لا تقصيراً ووقوع ذلك لكل العلماء ــ باستثناء المعصومين عليهم الصلاة والسلام ــ في صغير المسائل وكبيرها مما لا ريب فيه ولو فرض مستثنى من ذلك بان لايقع في الخطأ قصوراً ــ سهواً او جهلاً او خطأً او نسياناً او اضطراراً الى غير ذلك ــ فهو نادر جداً ثبوتاً ولا محرز له اثباتاً قال(ص) (زلة العالم كانكسار السفينة تغرق وتغرق)(٧٨).

[ومنهم]: من يكون كذلك تقصيراً: بما يسقط العدالة كالكبائر والاصرار على

الصغائر اولا ، والعلل متعددة نذكر منها الدخول في الدنيا والعصبية وحب المدح وقلة الحياء من الله وحب الرئاسة واستنكاف ان يقول لا اعلم فيفتى بما لا يعلم... الى غير ذلك.

قال (ص) **(الفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا قيل يا رسول الله ومادخولهم في الدنيا قال اتباع السلطان فاذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم)** (٧٩).

وقال الصادق (ع) **(من حرم الخشية لايكون عالماً وان شق الشعر في متشابهات العلم قال الله عزّوجل ـ انما يخشى الله من عباده العلماء ـ وآفة العلماء ثمانية الطمع والبخل والرياء والعصبية وحب المدح والخوض فيما لم يصلوا الى حقيقته والتكلف في تزئين الكلام بزوائد الالفاظ وقلة الحياء من الله والافتخار وترك العمل بما علموا)** (٨٠) وقال (ص) **(من افتى بغير علم لعنته ملائكة السماء وملائكة الارض)** (٨١) وقال (ص) **(اخوف ما اخاف على امتي الائمة المضلون)** (٨٢) وقال علي (ع) **(... فان العالم العامل بغير علمه كالجاهل الحائر الذي لايستفيق من جهله بل الحجة عليه اعظم والحسرة له الزم وهو عند الله الوم)** (٨٣) وقال (ص) **(من طلب العلم لاربع دخل النار ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء او ليصرف به وجوه الناس اليه اويأخذ به من الامراء)** (٨٤).

وقال علي (ع) **(والناس منقوصون مدخولون الامن عصم الله سائلهم متعنت ومجيبهم متكلف يكاد افضلهم رأياً يرده عن فضل رأيه الرضا والسخط و يكاد اصلبهم عوداً تنكؤه اللحظة وتستحيله الكلمة الواحدة)** (٨٥) واذا كان كذلك **[لزمت الدقة والفحص اولاً]** عن كونه عالماً او متظاهراً بالعلم وانه ممن يهيأ للمهمات حشواً رثاً من رأيه ام لا وانه يحمل الكتاب على آرائه ام لا ؟ وقد لا يستطاع ذلك الا بطول المدة وشدة الفحص والتحقيق وسؤال العديد من اهل الخبر ومن ذوي الاذواق المختلفة والخطوط المتعددة لتنكشف بذلك معايبه ومثالبه ولتعرف بذلك جهاته وهل انه ممن يقول اقف عند الشبهات وفيها وقع و يقول اعتزل الشبهات

و بينها اضطجع ام لا ؟ ولا يكتفي بالتعديل من جهة واحدة فلرب جارح من جهة اخرى(٨٦) خاصة في مثل هذا الزمن الذي كثرت فيه الفتن والضلالات والبدع وعلماء السوء وهل ترى ان اتباع على محمد الباب وكسروي ومن تبعه من بعده ومحمدبن عبدالوهاب والشلمغاني من قبل وكذا الواقفية والفطحية وغيرهم، معذورون لصرف توثيق من كان يعتقد باولئك لهم او كونهم ثقات سابقاً ؟ واستثناء الجاهل القاصر غير الملتفت الى احتمال انحراف من يتبعه او الذي لا سبيل له الى التحقيق والفحص والسؤال غير ضار بما نحن بصدده من وجوب الفحص على الملتفت كما في كافة التكاليف حتى ماينبغي اعتقاده في اصول الدّين كما يلزم الفحص عن كونه عالماً في هذه المسألة بالخصوص او هذا العلم ام لا ، فلا يكتفى مثلاً بكونه فقيهاً متبحراً واصولياً متعمقاً في الرجوع الى آرائه في السياسة والاقتصاد مثلاً .

[ولزم ثانياً] : الفحص والتنقيب ــ على تقدير احراز دخوله موضوعاً في العلماء ــ عن علة رأيه او موقفه في الحوادث الواقعة مثلاً ؟ فهل ان اصرار هذا الفقيه الحاكم مثلاً على الاستمرار في الحرب نابع من العصبية وهيجان القوة الغضبية(٨٧) ام لا ؟ وهل ان اقتراب هذا العالم من السلطان الجائر وتعاونه معه ــ في ايّ حدّ كان التعاون ابتداء من التزاور واعطاء بعض التسهيلات الحكومية ازائها وانتهاء الى تأييد الدولة الجائرة ــ نابع من تشخيص واقعي للمصلحة ام سببه **(الدخول في الدنيا)** كما سبق في الحديث الشريف عنه (ص)(٨٨) او سببه الطمع وحب المدح وحب الرئاسة كما في الحديث الآخر او سببه الخوف والرعب في غير محلهما ؟ وهل محاربته لعالم آخر او للفئة الاخرى نابعة من الحسد(٨٩) وقد جعل الدّين غطاءً او ستاراً ام لا ؟ وهكذا وهلم جراً . . .

[ولزم ثالثاً] :(٩٠) الفحص عما لو كان رأيه وموقفه من الحوادث الواقعة نابعاً من خطأ قصوري ــ جهلاً او نسياناً او سهواً او غفلة او انه نابع من الاضطرار والاجبار والاكراه مما يشترك مع الخطأ القصوري في المعذورية ــ وان تشخيصه ــ

مثلاً ــ ضرورة حرب هجومية ضدّ دولة مجاورة نابع من تضخيم متعمد او غير متعمد لقنواته المعلوماتية عن حجم القوّة العسكرية للعدو واعداداته للهجوم مثلاً وعن نواياه الخفية او عن تحريف في النقل وغير ذلك وكذا العكس وكذا هل ان تشخيصه ضرورة التحالف مع دولة ما نابع عن معلومات صحيحة عن ثقل تلك الدولة الواقعي في موازين القوى العالمية والمحلية وارجحية التحالف معها على التحالف مع دولة اخرىٰ معادية لها وعن مدى التزامها ببنود الا تفاق ووفائها به ام لا ؟ وهل ان (لوبياً) معيناً ومحاور قوى خاصة قد صنعت اجواء خاصة وولدت ضغوطاً معينة ام لا ؟ وهكذا .

[واما] احراز عدالته ابتداء **[فلا]** تكفي لدفع الخطأ القصوري اذ لا علقة بينهما اصلاً كما لا يخفىٰ ، واما الانحراف المتعمد فقد لا يكون تناف بينه و بينها في بعض الموارد ــ فتأمّل ــ **[اضافة]** الى ان الاحراز الابتدائي غير كاف بل لا بد من الاحراز استدامة الموقوف على التحقيق في كل حادثة واقعة اتخذ فيها موقفاً **[الا]** ان يكتفىٰ باستصحابها فتأمل ، **[اذ قد يقال]** بعدم جريانه في الامور الخطيرة مع احتمال الخلاف وامكان الفحص الا ترىٰ ان من كان ممره على منطقة آمنة ثم احتمل احتمالاً عقلائياً مجيء سيل او كمون عدو او مفترس ، لا يسلكه الا بعد الفحص ولو سلكه فذهب به السيل او قتله العدو او المفترس لم يكن معذوراً بل كان ملوماً ؟ وهل ترى احدى الدولتين المتحاربتين تبقىٰ عساكرها في مواقعها لاستصحاب ابقاء تلك الدولة الاخرى عسكرها في موضعه السابق ام تفحص وتبحث ؟ ولو فعل ذلك قائد احد الجيشين معتمداً على استصحاب بقاء جيش العدو في مواضعه او في بلده فغزى في عقر داره من طريق وثغر آخر الا يكون ملوماً عند كافة العقلاء وهل يعده احدهم معذوراً ؟ والامثلة كثيرة والوجدان بها شاهد هذا .

ولو قيل بجريانه في الامور الاخروية في مثل تلك الصورة[٩١] لم يمكن القول به في الامور الدنيوية في مثلها و بناء العقلاء بذلك شاهد ... هذا .

[وحيث] استلزم رأي الفقيه في الحوادث الواقعة ضرراً كبيراً دنيوياً ــ في

النفس او المال او العرض بالمعنى الاعم ـــ ان لم يكن نابعاً حقيقة عن تشخيصه للواقع(٩٢) بل عن احد العلل السابقة الذكر في القسم الثالث من اقسام العلماء وحيث احتملت تلك العلل احتمالاً عقلائياً كما ارشدت اليه الاحاديث السابقة **(آفة العلماء ثمانية ... وتسعة اعشار الحسد في العلماء ... ومن طلب العلم لاربع ... الخ) [وجب]** عند العقل والعقلاء الفحص عن سبب موقفه وانه الهوىٰ واشباهه ام الورع والعقل؟ و بتعبير آخر: وجب الفحص عن عدالته حينئذٍ وعدمها واستصحابها على فرضه غير كاف ـــ كما مرّ في الهامش ـــ الا لدفع العقوبة الاخروية كما لو استصحب عدالته فصلّىٰ خلفه او استصحبها فدفع له المال فيما لو نذر دفعه لفقير عادل او استصحبها في الشاهدين فحكم على مقتضى شهادتهما او غير ذلك من الامثلة ، لا الضرر الدنيوي الذي لا مؤمّن منه ؟! هذا .

اضافة الى كون هذا الاستصحاب مثبتاً اذ معلولية هذا الرأي للتشخيص المجرد عن الغضب والحسد و... لازم عقلي او عادي لابقاء العدالة فتأمل ، اذ قد يقال بكون اللازم الذي يراد اثباته هو جواز الاتباع كما تستصحب العدالة لاثبات جواز الاقتداء فتأمّل(٩٣) اذ قد يقال بان جوازه متفرع على صدور الرأي مجرداً عن منافيات العدالة المتفرع عليها فهو لازم شرعي للّازم العقلي فتأمّل اذ قد يقال بخفاء الواسطه او بترتب اللوازم الشرعية للوازم العقلية مطلقاً فتأمل .

[وقد يمكن الاستدلال] على بعض صور المسألة وهي ما لو اتهم الفقيه في رأيه وموقفه من الحوادث الواقعة بل لو احتمل اتهامه بكونه عن غضب او هوىً ... الخ بالمناط المحقق في علم الرجال الموجب للبحث عن الجارح ولو فيمن كانت عدالته محرزة في زمن ثم وجد جارح او احتمل وجوده احتمالاً عقلائياً في الزمان اللاحق الذي صدرت فيه عن الراوي الرواية هذا .

واما كونه منصوباً حاكماً في الحوادث الواقعة فلا يدفع وجوب الفحص عن خطأه القصوري والتقصيري(٩٤) اذ غيره ايضاً منصوب حاكماً فيها كما بيّناه في محله(٩٥) او نقول غيره ايضاً مكلف باحقاق الحق وابطال الباطل وكونه منصوباً

لايستلزم كون الحق ماحكم به لبطلان التصويب... فاذا رأى بطلانه كان له ردّه... اضافة[٩٦] الى ان منصوبيته مشروطة بالعدالة ومع الشك فيها ـ فيما احتمل الانحراف المتعمد اي تقصيراً ـ لا مجال للتمسك بمنصوبيته لدفع وجوب الفحص لكون الشك فيها شكاً فيها واستصحاب المنصوبية مسببي واستصحاب العدالة قد مرّ الكلام فيه بل يجري نظيره في استصحاب المنصوبية...

[اضافة] الى ان بناء العقلاء على ماذكرناه في الشؤون الخطيرة حتى في المنصوب الا تراهم لو نصبوا خبيراً لارشادهم الى الطريق الآمن في متاهة عظيمة، يلزمون انفسهم او سائر خبرائهم فيما لو احتملوا احتمالاً عقلائياً خطأ هذا المنصوب قصوراً او تعمده تقصيراً بالفحص والتحقيق عن صواب ما اشار به وخطأه وتراهم لو احتملوا ذلك يحققون عن سبب اشارته الى هذا الطريق الخاص وانه محض رأي ام نابع من عصبية ـ في موارد احتمالها كما لو احتمل ارادته هلاك القوم اثر معاقبتهم له في امر ما قبل قليل ـ او غضب او هوىً او عجلة... الخ كما ان الخبير الآخر لو رآى خطأه ولم يشر ولم ينبه فهلكوا كان ملوماً معاقباً ولو اراد الاشارة والتنبيه فمنعه مانع فهلكوا كان ملوماً مذموماً وكذا لو لم يطلبها الخبير المنصوب مع احتماله خطأه قصوراً وان في القوم من يحتمل معرفته بالطريق وان استشارته يحتمل كونها منجية من الهلاك. فهلكوا[٩٧] كان ملوماً وكذا لو لم يردع القوم مانع الاشارة فهلكوا كانوا ملومين مذمومين[٩٨] ولو لم يسع الخبير الذي يرى خطأ الطريق الذي دلّ عليه الخبير المنصوب، لحمل الناس على سلوك الطريق الآخر الذي يراه منجياً، كان ايضاً ملوماً مذموماً.

[ولا فرق] في ذلك بين المنصوبين من قبل العقلاء، والمنصوب من قبل حجة الله لما سبق قبل صفحة[٩٩] تقريباً ولفرض عدم عصمته ـ اذ الكلام في مراجع التقليد ـ[١٠٠] ولكون الدال على النصب ـ كقوله (ع) فاني قد جعلته عليكم حاكماً ـ دالاً على تنزيله منزله الحاكم العرفي في نفوذ حكمه لا اكثر فيكون مثله وليس الحاكم العرفي لو اخطأ او احتمل خطأه في القضايا الخطيرة

بحيث يحكم العقل بلزوم اتباعه و يبني العقلاء على لزوم طاعته وعدم الفحص عن خطأه وعدم الردع عنه بل الامر بالعكس تماماً.

وكون رأيه حجة لنفسه ولمن تبعه لايمنع وجوب الفحص والاشارة ووجوب ردع مانعها.. الخ كما بيّناه.

ولايخفىٰ عدم الفرق في جميع ماذكرناه بين مالو التزمنا بولاية الفقيه الواحد ــ وهو الاعلم او من بيده السلطة مثلاً ــ او بولاية كل الفقهاء ونفوذ حكم الاكثرية فيجب على سائر المجتهدين والخبراء الفحص ــ وتجب الاشارة ويحرم منعها ويجب طلبها... الخ لجريان بعض الادلة السابقة فتأمّل.

[وقد يقال] ان مجموع ماذكر من وجوب الاشارة ووجوب الاستشارة وحرمة منعها ووجوب سعي المشير لتطبيق محتواها يدل بالدلالة الالتزامية عرفاً على وجوب الالتزام برأي الاكثرية وفيه مالا يخفىٰ، و بتعبير آخر ان وجوب الاشارة ووجوب طلبها مقدمة طبيعية للعمل برأي الاكثرية(١٠١) اذ هي تؤدّي الى ذلك عادة فيكون طلبها طلبها، فالمرجع القائد ــ مثلاً ــ لو استشار في شؤونه العامة سائر المراجع واشاروا عليه أدّى بلورة الآراء وتبادل وجهات النظر الى وجود اكثرية معينة وأدّى طرحهم لمختلف المحسنات والادلة الى تقبل المرجع رأي الاكثرية اقتناعاً احياناً، كما يؤدي ضغطهم العملي واعمال الفقيه قاعدة الاهم والمهم الى ذلك احياناً اخرىٰ حيث يرى عدم العمل بارائهم مشتملاً على ضرر اكبر من ضرر العمل بما يرى انه الاصلح لو خلي وطبعه و بعبارة اخرىٰ ضرر العمل بما أدى اليه نظره لكونه مخالفاً لآراء اكثرية الفقهاء اكبر من ضرر العمل بما ادت اليه آرائهم وان كان يرى حسب تشخيصه الخاص الضرر في مؤدّي نظرهم بما هو هو و بعبارة اخرىٰ:

العمل برأيه راجح في حدّ ذاته مرجوح بالنظر الى مخالفتهم له بحدّ الحرمة فمثلاً: هو يرى الحرب وهم يرون الصلح فهل ياترىٰ لو استشار ابتداء واستدامة يلتزم بما رآه مع رؤيته مخالفة الاكثرية لها مع مايرىٰ من ضعف شوكته وقلّة قدرته بمخالفتهم لها ودعوتهم للصلح مما يستلزم هزيمته في الحرب لو اقدم عليها(١٠٢) فانه لو تجرد عن

سيطرة القوة الغضبية والعصبية ــ كما مرّ من كون العصبية آفة للعلماء وغير ذلك ــ لمال عنها وعدل ويمكن التمثيل لذلك بما مرّ اوائل الكتاب من عدوله (ص) عن رأيه الى رأي الاكثرية في تلك المعركة مع ما استلزمه اتباع آرائهم من الضرر وقد مر تفصيله ولسنا بحاجة الى اثبات صحة السند لكون ما عمله (ص) على فرضه مطابقاً للقاعدة العقلية(١٠٣).

كما يؤدّي الى ذلك احياناً اخرىٰ محاولته كسب الاكثرية الى جانبه حيث وجب عليه طلب اشارتهم وحرم عليه منعهم منها ووجب عليهم الاشارة عليه وحيث رأى ما في انعقاد الاكثرية ضدّه من الضرر هذا ، ولكن لا يخفىٰ ما فيما ذكرناه من اوجه التأمّل(١٠٤) فتأمّل.

[وقد يقال]: ان امر الفقيه حيث دار بين الاحتمالات الثلاثة المتقدمة وحيث كان المحتمل من الامور الهامة وجب عقد مجلس شورىٰ من الفقهاء واتباع اكثريتهم لكون تلك الثلاثة في اكثرية الفقهاء اضعف بكثير من الواحد(١٠٥) و يؤيّده(١٠٦) ان نفس وجود الفقهاء في (مجلس شورىٰ) له الاعتبار الرسمي والعرفي ــ مما يخولهم سلطة اعتبارية في الحكومة اقوىٰ مما لو لم يكونوا فيه ــ ادعى لردع احدهم عن اتخاذ موقف خاطىء قصوراً(١٠٧) وتقصيراً(١٠٨) اذ من المسلّم ان من يرى نداً في قباله يحاول سدّ نواقصه وجبرها وتحسين عمله كماً وكيفاً حسب قانون التنافس «استبقوا الخيرات» «**وفي ذلك فليتنافس المتنافسون**» «**وسارعوا الى مغفرة من ربكم**»(١٠٩).

[ومما يوضح ذلك] ان الفقيه في المسائل الشرعية ــ لو انفرد بالنظر والتأمل ــ يختلف حاله عما لو طرح المسألة في مجمع علمي يشترك فيه فحول العلماء وتطرقوا لها بالمناقشة والاشكال والجواب والأخذ والرّد ، من جهتين:

من جهة : بذله مزيداً من الدّقة والفكر والوقت والجهد في تحقيق المسألة وتنقيحها وذلك امر طبيعي و بديهي ومن جهة استفادته من الآخرين في جرح وتعديل ما يراه ولربما انصرف عن معتقده الى معتقد الآخر او قال بالتفصيل او

تردد[١١٠] ومعرفة هذه الجهة كافية للحكم ــ في الشؤون العامة ــ بما في الاشارة والاستشارة من الفائدة الكبيرة في بذل كل منهم جهده لتقديم الاطروحة الاكثر تكاملاً والانفع للعباد والبلاد وفي بذل قصارى جهده لتجنب الخطأ والنقص في النظرية او التطبيق[١١١] و بكونها ملزمة وان لم تكف للحكم بوجوب اتباع اكثرية الفقهاء الامن الطريق الذي تطرقنا له تفصيلاً في اماكن اخرى من الكتاب .



هوامش الفصل الاول

من الباب الثاني



(١) بل سبع والسابعة : ــ وهي سابقة رتبة على بعض المسائل الستـــ: وجوب الفحص عن صحة رأي وتشخيص وموقف الفقيه من الحوادث الواقعة او عدم الصحة قصوراً او تقصيراً بما ينافي العدالة اولاً .

(٢) لا يخفىٰ اننا تعرضنا لبعض هذه المسائل في مواضع أخر من الكتاب و بالتفصيل و بادلة أخرىٰ .

(٣) آل عمران / ١٠٤ .

(٤) التوبة / ١١٢ ــ وهذه جملة خبرية في مقام الانشاء او بقوته بل يرى العديد من الاصوليّين ومنهم الآخوند قدس سره أقوائية الجملة الخبرية من الانشائيةـــ .

(٥) يدل على تعميم الحدود للوضعية والتكليفية قوله تعالىٰ : «فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله وتلك حدود الله يبيّنها لقوم يعلمون» البقرة/ ٢٣٠ وحدود الله هي : اعطاء النفقة ، اطاعة الزوج ، التمكين.. الخ وقوله سبحانه : «ولكم نصف ماترك ازواجكم ان لم يكن لهن ولد فان كان لهن ولد... (١٢) تلك حدود الله...» النساء/١٢ــ١٣، وقوله تعالىٰ : «ومن يعص الله ورسوله و يتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وله عذاب مهين» النساء/١٤ وليس تعدي حدود الله مختصاً بشيء معيّن بل كل ما حدّه الله مشمول للآية فمن جلس على مسند الخلافة بغير حق فقد تعدىٰ حدّ الله ومن أكل في دار من ذكرتهم الآية كان في حدّ الله ومالكية الزوج لنصف ماتركته الزوجة ان لم يكن لها ولد من حدود الله وحقه في الرجوع اليها في العدّة الرجعية من حدود الله وحق التحجير من حدوده و(كل من لم يحب على الدّين ولم يبغض على الدّين فلا دين له) البحارج/٦٩ ص ٢٥٠ عن الكافي ــ من حدوده و(لا دين لمن دان بولاية امام جائر ليس من الله) البحارج/٧٢ ص ١٣٥ من حدوده ، وهكذا ــ فتأمّل .

وفي الحديث الشريف عن الأمام الباقر(ع) : (انّ الله تبارك وتعالىٰ... جعل لكل شيء حدًّا وجعل عليه دليلاً يدل عليه وجعل على من تعدى ذلك الحد حدّاً) الكافي ج/١ ص ٥٩ وعن الامام الصادق(ع) : (ما من شيء الا وله حدّ كحدود داري هذه فما كان في الطريق فهو من الطريق وما كان في الدار فهو من الدار) البحارج/٢ ص ١٧٠ عن المحاسن هذا.

ووجه التأمّل يتضح بملاحظة هذا الحديث عن الامام الباقر(ع) : (... نعم انا اقول انه ليس شيء مما خلق الله صغيراً وكبيراً الا وقد جعل الله له حدّاً اذا جوز به ذلك الحد فقد تعدى حدّ الله فيه فقال فما حدّ مائدتك هذه ؟ قال تذكر اسم الله حين توضع وتحمد الله حين ترفع وتقم ما تحتها...) البحارج/٢ ص ١٧١ عن المحاسن .

هذا بالنسبة للحدّ واما (الحفظ) فليس (الحفظ) في الآية الشريفة مخصصاً بحدّ معيّن من حدود الله

بل يشمل كافة الحدود لكونه جمعاً مضافاً وهو مفيد للعموم ولاريب في دلالته على ذلك عرفاً فتولية الخلافة لمن هو اهل لها ـ كأمير المؤمنين علي (ع) ـ من حدود الله الواجب على الامة حفظها، والعدل شخصياً كان او نوعياً حدّ واجب الحفظ، وجهاد المشركين حدّ وهكذا وهلم جرّا، وهل ظاهره وجوب حفظ كل واحد لكل حدّ من الحدود او حفظ المجموع للمجموع؟ الظاهر الثاني كما لو امر الجيش بالمرابطة على ثغرات الحصن.

(٦) غرر الحكم للآمدي كلمة (انّما).

(٧) نفس المصدر حرف السين.

(٨) النور / ٢٢.

(٩) آل عمران / ١٥٩.

(١٠) البقرة / ١٠٩.

(١١) وجه القول بالوجوب امور، منها شمول ادلة النهي عن المنكر لها (للمعاصي الشخصية) لكون الحكم تابعاً للموضوع وهو محقق بنظر الآمر الناهي وربما فصلنا الحديث عن هذا في موضع آخر.

(١٢) ليس البحث في من يجب عليه ذلك وانه حاكم الشرع او عدول المؤمنين او مطلق الناس وجوباً كفائياً، بل البحث عن اصل الوجوب وان كان ثابتاً في هذا المورد على الكل.

(١٣) ولا يخفىٰ اننا لو قلنا بجواز التبعيض في التقليد وجواز العدول من مقلّد الى آخر ـ على مابيّناه في موضع آخر ـ لم يكن شك في جواز الامر والنهي حسب مايراه معروفاً ومنكراً، اما الوجوب فهو على هذا المبنىٰ اقرب كما لا يخفىٰ لانتفاء ما يتوهم مانعاً ـ وهو وجوب الالتزام برأي مرجع تقليده ـ قطعاً، نعم: هناك مانع آخر هو: جواز عدم العدول والتبعيض والالتزام برأي مقلّده ولو تم كان مانعاً عن شمول ادلة الأمر والنهي بما هي ملزمة تعييناً، فتأمّل.

واما على ذاك المبنىٰ فيقال: اضافة الى ماذكر من السيرة ومن عمومات الأمر والنهي الحاكمة على ادلة التقليد لناظريتها اليها وكونها مفسرة لها، فتأمّل، ولا اقل من التعارض ـ في مادة الاجتماع ـ والتساقط فيرجع الى الاصل وهو عدم مانعية رأي فقيه من وجوب الاشارة على الفقيه الآخر او من جوازها فتأمّل ـ ان عدم جواز العدول او التبعيض على المقلد لا يلازم عدم جواز ردع المجتهد الآخر له لكونه يرىٰ ما جوزه الآخر او اوجبه منكراً وما حرمه معروفاً، وذلك لان التفكيك بين الاحكام الظاهرية غير عزيز فلا يكون ذلك دليلاً على خلاف ما ادعيناه فليتدبر. (١٤)

(١٤) قد يقال بكون هذا تاماً بالنسبة للمجتهد اذ قيام الدليل على كون آراء المجتهد الآخر حجة

لنفسه ومقلديه مع قيامه على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قد يوجه باحد الوجوه الثلاثة اما بالنسبة للمجتهد ومقلّده فلا ، اذ تكون ادلة حجية فتواه منقحة لموضوع ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ــ فتأمل ــ .

(١٥) وكذا لو تصور انساناً اسداً مفترساً وجب على الآخر ردعه ولو ردعه فلم يرم فبان اسداً كاسراً كان الرادع معذوراً عند العقلاء وان كان الاول لو رمىٰ فبان انساناً كان معذوراً ايضاً .

(١٦) واما الراد عليهم الراد علينا فقد اجبنا عنه في موضع آخر .

(١٧) التنقيح في شرح العروة الوثقىٰ ج/١ ص ٣٨٣ .

(١٨) راجع المصدر السابق .

(١٩) اذ ليس مراجع التقليد وكلاء بعضهم عن بعض في البت ــ في الحوادث الواقعة كي يقال بكون احدهم وجوداً تنزيلياً عن الآخر وان عمل الوكيل عمل للموكل بالتسبيب ... الخ .

(٢٠) التنقيح ج / ١ ص ٣٨٤ .

(٢١) ولا يخفىٰ انه يجري فيه بعض ماذكرناه بالنسبة للعامي قبل اسطر (وذلك لكون الاحكام ...) .

(٢٢) او على نفس الفتوىٰ من حيث هي لا من حيث سبقها بالنية الخالصة والجهد .

(٢٣) قد يقال في خصوص عدم جواز منع المشير منها بان ذلك مقتضي فتح باب الاجتهاد وكونهم رواة للحديث منصوبين مراجع وهل يجوز لراوٍ للحديث منع راوٍ آخر منه لمجرد تخالفهما في الاستنباط مع عمومية الحجية لهما ؟ والبحث هنا حسب القاعدة الاولية وقد نتطرق لهذا في موضع آخر باذنه تعالىٰ ، واما وجوب طلبها فتدل عليه آية «وشاورهم» وغيرهما مما سبق او يأتي ان لم يستفد منها الاكثر وهو وجوب العمل حسب ما ادت اليه الاشارة ، وحديث الحكم الظاهري مدفوع اضافة الى ما في المتن وما في الهامش الآتي بان الاستشارة قبل اصدار الحكم والوصول الى رأي فلا تعارض اصلاً بينها و بين حجية الحكم الظاهري وذلك ككافة مايلاحظه الفقيه اثناء عملية الاستنباط من ملاحظة المرجحات السندية والدلالية ... الخ هذا ، ولو دلت الآية على وجوب اتباع مؤدىٰ الاستشارة كان مؤداها هو الحكم الظاهري .

(٢٤) ولا يخفىٰ ان هذا مبنى على تسليم كون فتوى الفقيه في الحوادث الواقعة مما يرتبط بكل الامة حجة لابشرط والا بان رجح كون فتواه حجة لابشرط في الاحكام الشرعية والشئون الخاصة فقط اما الشئون العامة فلا حجية لرأي فقيه منفرداً لاستلزامه الهرج والمرج والضرر في ذلك ــ كما فصلنا ذلك في عدة مواضع من هذا الكتاب ــ بل المرجع المجموع من حيث المجموع او الاكثرية ، كان

هذا اشكالاً آخر وهو مبنائي اذ يعود لانكار كون فتواه فيها حكماً ظاهرياً وعدم كونها حجة أي مسلك ارتضيناه في معنى الحجية .

(٢٥) لا يخفىٰ ان هذا مبني على كون المجعول في موارد الطرق والامارات الحكم المماثل ، واما لو قلنا بان المجعول هو الكاشفية والطريقية ومتممية الكشف بالغاء احتمال الخلاف بل امضاء ذلك فالجواب ايضاً واضح وسيأتي تفصيله بعد قليل (ونعود فنقول ...) وكذا لو قلنا بان الحجية لا تعني الا المنجزية والمعذرية .

(٢٦) يستثنى ترك ذلك تقية او جبناً وما شاكل ذلك ــ وهو واضح وعدم اضراره بما نحن بصدده أوضح ــ .

(٢٧) وقد يمثل بالسيد الرضي والسيد المرتضى قدّس سرّهما في التعامل مع غير المسلمين من الشعراء والادباء وغيرهم .

(٢٨) المقصود : من حيث مانعية حجية رأي هذا عن وجوب اشارة ذاك عليه بما يراه لا من حيث حجية فتواه لنفسه بان يقال بعدم شمول ادلة الحجية لمورد تخالف الاجتهادين كما ارتضاه السيد الخوئي وتعرضنا له بالتفصيل في موضع آخر من الكتاب ، فكلامنا هنا بعد الفراغ عن تسليم كون كلا الفتويين حجة .

(٢٩) وقد فصّلها السيد العم في شرح العروة الوثقىٰ ص ١١ــ١٥ فليراجع .

(٣٠) راجع المصدر ص ٢٥ ــ ٢٦ .

(٣١) المصدر ص ٣٠ .

(٣٢) المصدر ص ٣١ .

(٣٣) نهج البلاغة الخطبة / ٨٨ .

(٣٤) الخطبة ١٤٧ .

(٣٥) الخطبة ٤٨ .

(٣٦) الغرر للآمدي .

(٣٧) راجع مصباح الاصول ج/٢ ص ١٠٤ حيث نقل ذلك عن المحقق النائيني قده وراجع تهذيب الاصول ج/٢ ص ١٣٤ وقال في مصباح الاصول ص ٩٨ (هذا مضافاً الى ان غالب الامارات بل جميعها طرق عقلائية لا تأسيسية من قبل الشارع ...) .

(٣٨) الظاهر عدم اشتراط الجامعية للشرائط في تحقق الموضوع (اي صدق الفتوىٰ) بل هي شرط لحجيتها واعتبارها شرعاً .

(٣٩) ترفع اليد عن مرتبة التنجز.

(٤٠) وذلك رغم بقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه من المصلحة او المفسدة لعدم قصور في مقتضيات الاحكام وملاكاتها في موارد قيام الامارة والاصل على خلافها.

(٤١) اللهم الا مصلحة سلوكية على القول بها ـ وهي غير نافعة كما اوضحناه ـ.

(٤٢) قد بيّنا تمامية المقدم في مواضع عديدة من هذا الكتاب كما اثبتنا الملازمة في مواضع عديدة ايضاً، ولا يخفى ان ما ذكر من (ان الحكم الواقعي اذا امكن رفع اليد عنه... الخ) اشارة لمرحلة الثبوت وما ذكرناه سابقاً من (بناء العقلاء وسيرة الفقهاء و: نعود فنقول...) اشارة الى مرحلة الاثبات وكذا ما سيأتي من مثال القطع، هذا. وتمامية ما ذكرناه تعني: ان فتوى الفقيه تتوقف حجيتها له ولمقلّديه على الاستشارة وملاحظة آراء الآخرين في الشؤون العامة اذ لا ريب في اقربية رأي المستشير الى مطابقة الواقع من غيره ولكون الاجتهاد استفراغاً للوسع وليس من لم يلاحظ آراء الآخرين مستفرغاً له واذا كان الفقيه في المسألة الاصولية او الفقهية الواحدة يختلف حاله كثيراً بملاحظة اقوال سائر الفقهاء والاصوليين وعدمها عند الافتاء و يكون غير مستفرغ للوسع ان لم يلاحظ آراء العديد من الفقهاء خاصة في المسائل الخطيرة كالفروج والدماء فكيف بالشؤون العامة وعظم خطرها وعدم قدرة الواحد على استيعاب واستقصاء منافعها ومضارّها للحكم على ضوء التعادل والترجيح في ذلك ـ فيكون حال من لم يستشر ولم يلاحظ آراء سائر الفقهاء كحال من افتى دون ملاحظة تمام الادلة وما له دخل في الاستنباط فتأمّل ـ.

(٤٣) كما تطرقنا لذلك في موضع آخر فليراجع وذكرنا ايضاً روايات اخرى لم نذكرها ههنا كما ذكرنا هنا بعض ما لم نذكره هناك.

(٤٤) نهج البلاغة / الخطبة ٢١٦ وروضة الكافي ص ٣٥٢.

(٤٥) وكيفية استتباع ذلك لسائر المسائل قد بيّناه سابقاً.

(٤٦) هذا الاحتمال ـ بالنظر الى عصمة الامام(ع) ـ منتف ولذا قال(ع) (الا ان يكفي...).

(٤٧) واما (لست في نفسي... ولا امن) فهو في المشار عليه لا في المشير اي انه محتمل للخطأ في فعله اما ان المشير محتمل او عالم فهو امر آخر الا ان يدعى دلالته عرفاً عليه لكون مساق الكلام نفياً للبناء على الصحة في كل ما يقوم به الحاكم فتأمّل.

(٤٨) غرر الحكم ج / ١ ص ١٧٥.

(٤٩) مكارم الاخلاق ص ١٧١ والمحاسن ص ٦٠٠ والوسائل ج/٨ ص ٤٢٤ (نقلاً عن: شورى در قرآن وحديث)

(٥٠) تحف العقول ص ٣٩٨ .

(٥١) البحارج / ٧٥ ص ١٠٥ عن اعلام الدّين وورد نظيره في تحف العقول (نقلاً عن المصدر السابق) .

(٥٢) نفس المصدر .

(٥٣) امالي الطوسي والبحارج / ٧٥ ص ١٠٠ والدرّ المنثورج/٦ ص١٠ (نقلاً عن المصدر السابق) .

(٥٤) الغرر والدرر ٤ /٩٥ (نقلاً عن المصدر السابق) .

(٥٥) المحاسن ص ٦٠٢ والوسائل ج / ٨ ص ٤٢٦ .

(٥٦) نفس المصدر .

(٥٧) الحديث صحيح او موثق رواه احمدبن محمد البرقي في المحاسن عن موسى بن القاسم عن جدّه معاوية بن وهب عن ابي عبدالله (ع) اما البرقي فقد قال عنه ابن داوود في رجاله (كان ثقة في نفسه يروى عن الضعفاء و يعتمد المراسيل صنف كثيراً. اقول : وذكرته في الضعفاء لطعن الغضائري فيه و يقوى عندي ثقته مشي احمدبن محمد بن عيسى في جنازته حافياً حاسراً تنصلاً مما قذفه به) رجال علي بن داوود ص٤٣ باب الهمزة رقم ١٢٢ ونقل في القسم الثاني ص٢٢٩ توثيق الفهرست والنجاشي له وراجع النجاشي ص ٥٥ واما طعن ابن الغضائري فغيرضائر لطعانيته وقد تحدثنا عن البرقي اكثر فيما سبق فليراجع واما موسى بن القاسم فقد قال عنه ابن داوود (موسى بن القاسم بن معاوية بن وهب عربي بجلي كوفي ثقة كما في الفهرست... ثقة ثقة واضح الحديث حسن الطريقة) ص ١٩٤ وقال عنه النجاشي (ثقة ثقة جليل واضح الحديث حسن الطريقة) ص ٢٨٩ واما معاوية بن وهب فقد قال عنه النجاشي (عربي صميم ثقة حسن الطريقة) ص٢٩٣ وقال عنه ابن داوود (ثقة صحيح) ص ١٩١ رقم ١٥٩٠ .

(٥٨) عيون اخبار الرضا (ع) ٦٢/٢ الباب ٣١ الحديث ٢٥٤ .

(٥٩) كما في الحديث الثاني والثالث .

(٦٠) كما في الحديث الرابع والسابع .

(٦١) كما في الحديث التاسع .

(٦٢) كما في الحديث الرابع .

(٦٣) كما في الحديث السادس .

(٦٤) كما في الحديث السابع .

(٦٥) كما في الحديث الثامن .
(٦٦) المستفاد من مفهوم الحديث التاسع .
(٦٧) كما في الحديث العاشر، ولا يخفىٰ ان الزلل والندم والخذلان في الحديثين الثامن والتاسع رتبت على عدم المشورة لاعلى عدم الاتباع ــ فتأمّل ــ .
(٦٨) كما ثبت بما ذكرناه بعض المسائل الاخرىٰ كوجوب طلب الاشارة وغيرها لان فيها توقياً عن القاء النفس في التهلكة .
(٦٩) اذ الظاهر ان الاستشارة لغةً وعرفاً تطلق على صرف استعلام الآراء ، واما المثال فعدم الصدق انما هو اذا اخذت (من) نشوية اما اذا كان المراد من عمل عن مشورة البعدية صدق الاطلاق عرفاً .
(٧٠) لا يخفىٰ اننا تطرقنا لهذا البحث سابقاً فليلاحظ ماذكر ههنا مع ماذكر هنالك .
(٧١) الوسائل الباب ١ من ابواب المواقيت الحديث ١ من كتاب الصلاة مع اختلاف يسير في اللفظ .
(٧٢) حيث ان الحديث عن شورى الفقهاء خصصنا الحديث في المتن بهم واما في غيرهم فيجري ماذكرناه مع تغيير ما و بشكل اوضح .
(٧٣) لكي تكون القسمة حاصرة حصراً استقرائياً ولئلا تتداخل الاقسام ينبغي القول على وجه التقريب : ان المسمى بالعالم او المدعىٰ عالميته قد لايكون عالماً وقد يكون والاول اما لكونه لا يعرف شيئاً [مطلقاً كان يدعي علماً لايعرف منه شيئاً اطلاقاً او يدعىٰ ذلك له] اوبحيث يصح في عرف العقلاء اطلاق العالم عليه او لكونه جاهلاً مركباً لقصور او تقصير او لكونه عالماً بالباب دون المسألة [حيث يطلق عليه العالم بالفقه مثلاً وان جهل العديد من المسائل] او بعلم دون آخر هو غير عالم باعتبار تلك المسألة وذلك العلم الآخر وعالم بالقياس الى الباب والعلم الاول .
(٧٤) فهو جاهل مركب، وكلامه (ع) في بعض مقاطعه يحتمل الجاهل المركب والعالم الضال المضل، فالمراد بـ (وليس به) اما النفي حقيقة او تنزيلاً .
(٧٥) نهج البلاغة الخطبة ٨٧ والعوالم ٣٦٧ عنه .
(٧٦) العوالم ٥٩٣ عن الاحتجاج وبمضمونه روايات اخرىٰ في امالي الطوسي وغيره فليراجع .
(٧٧) العوالم ٤١١ عن غوالي اللئالي .
(٧٨) العوالم ٣٦٩ .
(٧٩) مستدرك الوسائل الباب ٣٨ من ابواب مايكتسب به الحديث ٨ بسند صحيح والكافي كتاب فضل العلم الباب ١٣ الحديث ٥ .

(٨٠) العوالم ٣٧١ عن مصباح الشريعة .
(٨١) العوالم ٤٢٧ و ٤٢٨ عن نوادر الراوندي وعيون اخبار الرضا (ع) والمحاسن وصحيفة الرضا (ع) .
(٨٢) نهج الفصاحة .
(٨٣) نهج البلاغة الخطبة ١١٠ وراجع العوالم ٣٢٠ فصاعداً تجد روايات كثيرة .
(٨٤) العوالم ٣٣٢ عن المنية وبمضمونه احاديث عديدة .
(٨٥) نهج البلاغة قصار الحكم ٣٤٣ .
(٨٦) نظير مايصنع في علم الرجال حيث لايكتفي بتعديل معدل للراوي بل يبحث عن جارحه بل قد يقال بالاولوية هنا اذ الراوي يرجع اليه في مسألة فقهية او في عدة مسائل بل حتى في العشرات منها اما الامام والقائد والمرجع فان الشخص يرجع اليه في كل شؤونه اصولاً وفروعاً وحباً و بغضاً وادباً وسلوكاً و بتعبير آخر يقلده دينه .
(٨٧) كما مرّ في الحديث الشريف ان من آفة العلماء العصبية والتعصب (يرده عن فضل رأيه الرضا والسخص) .
(٨٨) او سببه الطمع وحب المدح وحب الرئاسة كما في الحديث الآخر .
(٨٩) حيث ورد (تسعة اعشار الحسد في العلماء) .
(٩٠) كما تلزم الاشارة وسائر ماذكر .
(٩١) وهي الامر الخطير مع قوة احتمال الخلاف وامكان الفحص كما لو احتمل قوياً ارتضاع زوجته الصغيرة ممن يوجب ارتضاعها منها الحرمة كزوجته الكبيرة او امه مثلاً وكما لو استصحب عدالته للصلاة خلفه او لترتيب سائر مايتوقف على العدالة من الشرعيات فلا عقوبة حينئذٍ لو بان الخلاف ولعل السرّ في ذلك كون الشريعة مبنية على التسهيل او كفاية مؤمّن مثل ادلة الاستصحاب من العقوبة الاخروية او غير ذلك مما لا يجري في الشؤون الدنيوية كما في مثال الطريق والجيش السابق في المتن وهل تكون ادلة الاستصحاب مؤمّنة من خطر القتل او هجوم العدو وهي تشريعية وتلك تكوينية وتأمينها من العقوبة الأخروية لايدفع الآثار التكوينية الخارجية للشيء، ومصلحة التسهيل ــ ان تمت في الشريعة ــ لايراها العقلاء في شؤونهم الدنيوية الخطيرة اذ هي نقض للغرض وترجيح للمرجوح عقلاً قطعاً في قبال الزامه بالفحص لدفع الضرر المحتمل هذا .
(٩٢) بل قد ادخلنا سابقاً حتى هذه الصورة في لزوم الفحص وسيأتي مزيد بيان له ايضاً باذنه تعالىٰ .
(٩٣) اذ جواز الاتباع على فرضه لايدفع الا العقوبة الآخروية ــ ولا يدفع الضرر الدنيوي .

(٩٤) كما لايدفع وجوب الاشارة عليه بخطأه وتنبيهه اليه كما لا يسبب جواز منع المشير منها ولاعدم وجوب طلبها ولاعدم وجوب ردع الامة مانعها واما وجوب سعي المشير لتطبيق محتواها ففيه تفصيل تطرقنا له في موضع آخر، ونقول هنا: ان استلزام ذلك للهرج والمرج واختلال النظام غير تام اذ كما يرتفع ذلك بنصب الواحد وتحريم مخالفة الآخرين مقتضى حكمه يرتفع بنصب الجميع وتحريم مخالفة الاقلية رأي الاكثرية، ولا يكون اللازم الاعم دليلاً على احد الملزومين، اضافة الى ان السعي نحو ذلك لو كان باللتي هي احسن لا بالقوة والعنف لم يستلزم ذلك فتأمّل.

(٩٥) لو كان المنصوب كل واحد منهم بحيث ينفذ حكم ايّ منهم استقلالاً ــ كما في وكيلي شخص في معاملة جعل لكل منهما الحق في البيع استقلالاً ــ لم يستلزم منصوبية الآخر وجوب فحصه بل لو فحص و بان له الخطأ لم يكن له المخالفة وفيه ان هذا قد يمكن الالتزام به في القضايا الشخصية وموارد القضاء الفردي دون الشؤون العامة والامور النوعية كما بيّناه في مكان آخر فليراجع.

(٩٦) هذا على تقدير تماميته اخص من المدعىٰ، وقد ذكرنا سابقاً وجهاً آخر للزوم الفحص عن خطأه قصوراً كان او تقصيراً فليراجع.

(٩٧) وقد ورد في الحديث الشريف ارشاداً (من استبد برأيه هلك ومن شاور الرجال شاركها في عقولها).

(٩٨) من الواضح استثناء غفلتهم قصوراً عن ذلك الاحتمال كما في كل تكليف غفل عنه قصوراً.

(٩٩) عند قولنا (اذ غيره ايضاً ...).

(١٠٠) وحيث ان ولايته مقيّدة بالعدالة جرى هنا ما ذكرناه سابقاً فليراجع.

(١٠١) فيكون ارادتها (الاشارة وسائر ما ذكر) ارادة له بالالتزام العرفي.

(١٠٢) او يستلزم زلزلة شخصيته الاعتبارية وضعف هيمنته على الناس المستلزم لتشكيكهم في بعض مبانيه الاخرىٰ الاساسية لديه او ضعف تأثيره على الناس فيما كان بصدد التأثير عليهم وتوجيههم في ميادين شتى او يستلزم انفضاض الفقهاء عنه وترجيحهم لغيره عليه كما حدث ذلك او عكسه في زمن المرحومين الخراساني والطباطبائي قدهما وفي زمن المرحوم السيد ابي الحسن الاصفهاني قده حيث انفضوا عن غيره اليه مع كونه احد تسعين مرجعاً طبعوا رسائلهم العملية بعد وفاة الطباطبائي قده وكما حدث في زماننا مما يرى بالعيان ولا حاجة للبيان.

(١٠٣) لا يخفىٰ كثرة امثلة اتباع رأي الآخرين وترك ما ادّى اليه رأيه بل وقطع به لكون ضرر مخالفتهم اكثر ــ ولو مع قطع النظر عن مسألة الاكثرية ــ مثلاً حادثة التحكيم في قصة صفّين مع

كونها بضرر الاسلام وحيلة من معاوية حيث اضطر الامام(ع) الى قبول ذلك نظراً لضغط الخوارج وترتب اضرار اكبر لو خالفهم عليه الصلاة والسلام .

(١٠٤) منها : كون النسبة بين ما ادعيناه من وجوب اتباع الاكثرية و بين الدليل عموماً من وجه وعدم التلازم بينهما لا عقلاً ولا عرفاً .

ومنها : النقض بما لو كانت مخالفة احد الفقهاء ــ لكونه اطول باعاً واكثر تأثيراً وانصاراً او لبعض ذلك او لغير ذلك ــ مستلزمة للمحذور المذكور اذ يؤدّي ضغطه العملي ــ حسب ما فصلناه ــ الى الالتزام برأيه .

ومنها : ان محاولة كسب الاكثرية اعم من كسبها وكذا بلورة الآراء وتبادل وجهات النظر قد يؤدّي الى انتخاب رأي الاقلية وكذا قد يرى الاصلح محاولة كسب الاقلية .

ومنها : عدم انتاج ذلك الاموجبة جزئية الا ان يتمسك بعدم الفصل .

ومنها : اقربية ذلك للاستحسان منه للبرهان والتنزيل غير مسلم ، فليتأمل في جميع ما ذكرناه استدلالاً واشكالاً والله الهادي .

(١٠٥) قد تكلمنا حول هذا الدليل في موضع آخر من الكتاب ــ لكن دون التطرق للاحتمالات المطروحة هنا ــ بشكل مفصل فليراجع .

(١٠٦) ما ذكر ههنا يعد احد المقربات لما ذكرناه في محله مفصلاً من ان طريقية الشورىٰ للواقع اقوى بنسبة معتنىٰ بها عقلا وعرفاً من طريقية رأي الواحد له فليضم هذا لذاك ــ فتأمل .

(١٠٧) التوقيّ عن الخطأ القصوري يتم ــ الى حدّما ــ عبر شدّة التثبت والاحتياط وكثرة التحقيق والفحص مما لو تركه لم يعد خطأ تقصيرياً فتأمّل .

(١٠٨) خاصة مع ملاحظة قاعدة (التدافع) قال تعالىٰ : «ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع و بيع ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً» .

(١٠٩) و بداهة ذلك تتضح بملاحظة كل متنافسين في ايّ حقل من الحقول .

(١١٠) والمثال الذي يمكن ذكره لنظير (المجمع العلمي) هو: ما تداول في الحوزات من عقد مجلس بحث علمي يسمىٰ بـ (الكمباني) عادة حيث يتشكل من عدّة علماء متقاربي المستوىٰ او يتشكل من استاذ الخارج ومن ابرز تلامیذه واكثرهم ذكاءاً وتفوقاً .

(١١١) قد تكلمنا حول هذا الدليل في موضع آخر من الكتاب بشكل مفصل فليراجع .

الفصل الثاني

في بيان حكم تخالف رأي اكثرية شورى الفقهاء مع اكثرية الأمة

[اذا] تخالف رأي اكثرية شورى الفقهاء مع رأي اكثرية الامة فايها المقدم ؟

[فان قلنا] بكون حكومة الحاكم نوعاً من الوكالة حيث توكله الامة في ادارة شؤونها كان الرأي للامة اذ لا رأي للوكيل مع معارضته للاصيل واما مع مخالفة بعض الامة للحاكم فالرأي له وان كان وكيلاً عن المجموع كي لا يلزم اختلال النظام ، واما اشتراط تقدم رأي الوكيل عند التعارض فخلاف مقتضى الوكالة الا اذا كان شرطاً في ضمن عقد آخر وقد ذكرنا في موضع آخر ما يبعد كون الحكومة وكالة وقد يكون منه :ــ نفوذ حكمه على الاقلية المعارضة في مسئلة معينة وان انتخبته كحاكم رغم كونه وكيلاً عنها كغيرها وكذا نفوذ حكمه على الاقلية التي لم تنتخبه رغم عدم توكيلها اياه وانتخابها له وكذا قد يكون منه (ان اكثرية الوكلاء يشرعون لا كل الوكلاء) (1) اللهم الا ان يقال بكون توكيل الامة لهم على هذا النحو بان يكون نفوذ حكم الوكلاء مشروطاً بانعقاد اكثريتهم عليه لا كلهم ــ كما هو كذلك خارجاً وارتكازاً ــ فتأمل .

[وان قلنا] بكونها عقداً مستقلاً بين الامة والحاكم ــ وهو عقد معتبر عند العقلاء فتشمله ادلة لزوم الوفاء بالعقد ــ كان على طبق ما تعوقد عليه فان تم ــ ولو ارتكازاً ــ على ان يكون الامر للامة عند التعارض ــ كما في ديمقراطيات عالم اليوم ــ كان لها والا كان له كما ان مدة ولايته تابعة لما تعوقد عليه كما لاحد الطرفين الفسخ بالشرط ولا يلزم من التعاقد على ان يقدم رأي اكثرية الامة او اكثرية اهل الحل والعقد الذين ارتضتهم الامة ، الهرج والمرج واختلال النظام كما نرى ذلك في كل الحكومات الديمقراطية التي يحق لاكثرية الامة فيها نقض ورفض

ما قرره الحاكم اضافة الى ان ذلك لا يحدث الا نادراً .

[وان قلنا] بكونها منصباً من قبل المعصوم عليه السلام ــ كما هوظاهر قوله عليه السلام (**فاني قد جعلته عليكم حاكماً**) و(**مجاري الامور بيد العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه**) وكما هوظاهر كلمة (**قيّم**) في قول الرضا عليه السلام في خبر الفضل بن شاذان (**فجعل عليهم قيّما يمنعهم من الفساد و يقيم فيهم الحدود والاحكام**) وقوله فيه (**ومنها انه لو لم يجعل لهم اماماً قيماً اميناً ...**)[٢]

وقول علي عليه السلام (**ومكان القيم بالامر مكان النظام من الخرز يجمعه و يضمه فاذا انقطع النظام تفرق الخرز وذهب ثم لم يجتمع بحذافيره ابداً**)[٣] .

ولا يخفى ما في اشعار او دلالة (**مكان النظام...**) على نفوذ كلمته ولو عند التعارض فتأمل الا ان يقال بان معنى قيّم لغة القائم بالامر فلا دلالة فيه على ما ذكر . قال في لسان العرب (وقيّم الامر :ــ مقيمه . والقيّم :ــ السيد وسائس الامر. وقيم القوم : الذي يقومهم و يسوس امرهم)[٤] الا ان يقال باستفادة المنصبية منه عرفاً كما في قولك قيم الصغار وشبهه بل ولغة لقوله (الذي يقومهم و يسوس امرهم) الظاهر منه ذو المنصب الذي ينفذ كلامه على غيره اذ هذا شأن المقوم والسائس والا لما كان مقوّما بل مقوَّما ولما كان سائساً بل مسوساً وكذا ظاهر كلمة السيد لكن النفوذ اعم من المنصبية ــ كان الرأي لاكثرية شورى الفقهاء و يؤيده قوله عليه السلام :ــ

(**واما حقي عليكم فالوفاء بالبيعة والنصيحة في المشهد والمغيب والاجابة ادعوكم والطاعة حين آمركم**)[٥] اذ مقتضى الوفاء بالبيعة الاطاعة وتنفيذ الاوامر اضافة الى الالتزام بالاصل وعدم العزل فتأمل ، اما قوله :ــ (**والاجابة حين ادعوكم والطاعة حين آمركم**) فله اطلاق فيشمل :ــ حالة التكاسل والتثاقل وحالة اجتهادهم بخلاف رأي الامام ورؤيتهم امره ودعوته غير صحيحة الا ان يقال بالانصراف للاول ، و يدل عليه قوله :ــ (**والنصيحة في المشهد والمغيب**) حيث يشمل حالتي وضوح الامر وتخالف الاجتهاد فتأمل .

او يقال بان هذا بيان لحقه عليه السلام بما هو منصوب من قبل الله وامام معصوم لا بما هو حاكم وحينئذٍ فالاطلاق مسلم لا ريب فيه فتأمل . وكذا يؤيده ما عن دعائم الاسلام عنه عليه السلام (**ولاية اهل العدل الذين امر الله بولايتهم وتوليتهم وقبولها والعمل لهم فرض من الله وطاعتهم واجبة ولا يحل لمن امروه بالعمل لهم ان يتخلف عن امرهم**) . هذا

[ويمكن القول] بكون اشتراط رضى الناس ــ على القول به ــ مختصاً باصل ولايته لا في احكامه بعد ولايته اذ ذلك هو مقتضى المنصبية وللزوم الهرج والمرج لولاه كما هو الحال في القاضي فتأمل .

[ولكن يرد عليه] : اما (**اذ ذلك مقتضى المنصبية**) ففيه ان ثبوت المنصب اعم من نفوذ الحكم مطلقاً اي ولو لم يرض الطرف الآخر به اذ قد يكون المنصب ثابتاً مع كون نفوذ الحكم مشترطاً بالرضى اذ ليس جعل المنصب علة تامة لنفوذ الحكم اذ كما يكون نفوذه مقيداً بالغبطة مثلاً كما في ولي النكاح كذلك قد يكون مقيداً بالرضى وذلك كما في ولي البكر الرشيدة ــ على قول ــ[6] حيث التزم باشتراط رضاها في نفوذ تزويجه استناداً الى موثقة صفوان قال : (استشار عبد الرحمن موسى بن جعفر عليهما السلام في تزويج ابنته لابن اخيه فقال عليه السلام افعل و يكون ذلك برضاها فان لها في نفسها نصيباً قال واستشار خالد بن داود موسى بن جعفر عليهما السلام في تزويج ابنته علي بن جعفر عليهما السلام.فقال افعل و يكون ذلك برضاها فان لها في نفسها حظاً) ولا يخفى ما في تعليل هذه الرواية ــ والعلة معممة ومخصصة ــ من الدلالة على اشتراط نفوذ حكم الفقيه في الامة برضاها لان لهم في انفسهم حظاً ونصيباً بل الحكم هنا اولى ــ فتأمّل .

[ولكن قد يقال] ان احتمال كون نفوذ الحكم لذي المنصب مقيداً بالرضى مدفوع بالاصل اضافة الى ان المدار ليس على كلمة (**المنصب**) لعدم ورودها في الروايات بل على كلمة (**حاكماً**) و(**مجاري الامور**) وشبهها ومن الواضح ان ظاهرها كون الامر للفقيه ونفوذ حكمه وان لم ترتضه الامة على ما هو شأن الحاكم

ومن بيده مجرى الأمر الا ان يقال بكون **(وشاورهم في الامر)** دليلاً على اشتراط نفوذ حكمه بالمشورة وموافقة الاكثرية بناء على كون **(فاذا عزمت)** بمعنى اذا عزمت على ما اقتضته المشورة كما في قولك: استشر الطبيب فاذا عزمت فتوكل على الله الظاهر في العزم على ما اشار اليه الطبيب ــ كما سبق الا ان يورد بان **(فاذا عزمت)** غير ظاهر في لزوم العزم ووجوبه وان كان متعلق العزم هو: ما ارتضته اكثرية المشيرين وذلك لان تعليق امر (كالتوكل) على امر (كالعزم) لا يدل على وجوب تحقيق المقدم وان وقعت الجملة عقيب امر كما في قولك: اذهب الى السوق فان اشتريت اللحم فادخره حيث لا يدل على وجوب شراء اللحم وكذا قوله تعالى **(وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل)** وكما في قوله تعالى **(اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع)** فتأمل. الا ان يقال بكونه ظاهراً في وجوب تحقيق المقدم عرفاً وبملاحظة الجملة كلها او يقال بلزوم نقض الغرض من وجوب الاستشارة لو لم تتبع ولغير ذلك فتأمل[7] وكذا قوله تعالى **(وامرهم شورىٰ بينهم)** اذ لو نفذ امر الفقيه مطلقاً لم يكن امر الامة شورى بينهم بل كان امر الامة بيد الفقيه الا ان يقال بمخصصية روايات ولاية الفقيه لذلك فتأمل وسيأتي تفصيله هنا وفي المجلد الثاني. بحوله تعالى ولو كان الحكم شورى بين الفقهاء ونفذ حكمهم مطلقاً لم يكن امر الامة شورىٰ بين الامة بل بين الفقهاء والظاهر عود ضمير **(بينهم)** الى نفس ماعاد اليه ضمير **(وامرهم)** وكونه شورىٰ بينهم يتحقق بانتخابهم مجموعة من الفقهاء ــ لاشتراط رضى الله ــ للتشاور ورضى المنتخبين اجمالاً او تفصيلاً بما انتهى اليه فان لم يرضوا بحكم وانفذه الفقهاء لم يصدق ان امرهم كان شورىٰ بينهم في هذه المسألة.

[او] يتمسك بسائر الادلة على اعتبار رضى الناس كما سيأتي تفصيله بعد ملاحظة النسبة بينها و بينها.

[اويقال]: بان المنصب والحكومة ان اشترط في ثبوته وفعليته رضى الناس كما بيناه في موضع آخر اشترط في نفوذ الحكم ذلك ايضاً لكون الفرع اولى بكونه تحت

الاختيار بعد كون الاصل تحته كما في الوكيل والوصي ــ فتأمل .

او يقال : بان منصب الحكومة مجعول لواحد (او لمجموعة تصدق عليهم الشورى) ممن جمع الشرائط على سبيل البدل فللامة ان ترجع في كل واقعة الى احدهم (او هذه المجموعة دون تلك) كما في القاضي وكما في مرجع التقليد على ما التزمنا به من جواز التبعيض في التقليد وكما في الحجج المتعددة المجعولة في المورد الواحد المستلزمة للتخيير وقد تحدثنا تفصيلاً حول كل ذلك في مواضع اخرى من الكتاب فليراجع .

اما الهرج والمرج فلا يلزم من اشتراط نفوذ حكمهم برضى الامة الهرج والمرج كما لا يخفى وقد سبق والقياس على القاضي مع الفارق لكونه منصوباً لحسم الخصومات المتوقف على عدم اشتراط الرضى هذا .

[**وقال السيد الوالد**] : (اما وجوب المشورة في امور الناس بعد مجيئه الى الحكم فلأن للحاكم بقدر تخويل الناس له الصلاحية ففي غيره يحتاج الى اذنهم ، والحاصل ان ما كان من شأن الناس يحتاج اليها ابتداء واستدامة ان قلت : اليس مرجع التقليد منصوباً من قبلهم (ع) فاتباعه الواجب قلت : اولاً ــ اختيار هذا المرجع دون ذاك بيد الناس كاختيار امام الجماعة والقاضي وما اشبه ، وثانياً :ــ اذا كان هناك مراجع اختارهم الناس ... فلا حق له لتنفيذ رأيه على مقلديه بالقسر سواء القسر الظاهر او المغلف اذ انتخاب المقلدين له في هيئة للحكومة ليس معناه تخويلهم له الصلاحية المطلقة لتصرفه في اموالهم ودمائهم وانفسهم بل بقدر ما يرى المقلدون فاذا رأى هو الحرب والمقلدون السلم فلا حق له في ادخال الناس في الحرب وقوله عليه السلام : فاذا حكم بحكمنا لا دلالة فيه على نفوذ رأيه اذا لم ير المقلدون انه بحكمهم عليهم الصلاة والسلام والمراد بالمقلدين له او بالمراجع الاكثرية لان دليل الشورى حاكم على دليل التقليد والا لم يبق لدليل الشورى مجال كما ذكروا في العناوين الثانوية الحاكمة على العناوين الاولية)(٨) .

[**وقد يورد عليه اولاً**] :ــ ان الجواب الاول لا ربط له بالاشكال اذ الكلام

عن نفوذ حكمه بعد ثبوت المنصب لا عن اصل ثبوت المنصب له حتى يقال بكونه بيد الناس واشتراط ثبوته له برضاهم فعلى تقدير تسليم الاشتراط لا يدل على عدم النفوذ الا ان يتمم بما ذكرناه قبل صفحة (اويقال بان المنصب والحكومة ان اشترط ...) ولكن قد يورد عليه بان الامام عليه السلام ــ على هذا ــ قد جعل احدهم ــ وهو الجامع للشرائط ومنها انتخاب الامة ــ حاكماً له ما للحاكم من النفوذ حتى وان عارضته الاكثرية ، فايّ منهم انتخبته الامة كان له ما للحاكم بجعل الامام عليه السلام وقد تحدثنا في موضع آخر[٩] عن كون مقتضى جعله حاكماً تنزيله منزلة الحكام العرفيين وذكرنا ان مقتضى ذلك هل هو النفوذ ام لا ؟ .

[وثانياً] : ــ ان قوله (اذ انتخاب المقلدين ...) مبنى على ان تكون الحكومة وكالة اوعقداً جديداً مشترطاً فيه ولو ارتكازاً كون الرأي للامة عند التعارض دون العكس حتى يكون للفقيه من الصلاحية بقدر ما اعطي اما بناء على كونها منصباً من قبل المعصوم كما هو المقرر في الاشكال ــ وسلمه في الجواب حيث لم يرده وكما هو مبناه دام ظله خارجاً ــ فليس معطي الصلاحية هو الامة حتى تتبع سعةً وضيقاً ارادتها بل هو الامام(ع) الا ان يجاب بما ذكرناه قبل صفحتين (اذ قد يكون المنصب ثابتاً مع كون نفوذ الحكم مشترطاً بالرضى...) مذيلاً بما ذكرناه قبل صفحة (الا ان يقال بكون وشاورهم في الامر دليلاً على اشتراط ...) .

[وثالثاً] : ان قوله (لا دلالة له على نفوذ رأيه اذا لم ير المقلدون انه حكمهم(ع)) قد يورد عليه : بان ظن المقلد بان هذا حكمهم وذاك ليس بحكمهم ليس بحجة في قبال ظن المجتهد اللهم الا ان يحصل لهم القطع وهو حجة ذاتاً لكنه نادر او يكونوا من اهل الخبرة في الشؤون العامة فيكون ظنهم ظن الخبير وهو حجة اذ لمرجع البحث في ان هذا (كعقد معاهدة دولية) حكمهم ام لا الى ان فيه مصلحة الامة ام لا وظن الخبير في هذا حجة فاذا توضح المقدم اتضح التالي[١٠] وان الحكم باجراء المعاهدة مثلاً حكمهم عليهم السلام ــ ان كان ذا مصلحة ــ ام لا ــ ان لم يكن ــ ولكن قد ينقض[١١] بالقاضي حيث ينفذ حكمه في المتحاكمين مطلقاً اي

وان رأى المحكوم عليه خطأه قال الوالد (واللازم على المترافعين تنفيذ حكمه الا في صورة القطع وذلك لانه يصدق انه حكم بحكمهم وان الراد عليهم كالراد عليهم عليهم السلام)[١٢] اذ يرد عليه نفس ماذكره هنا بقوله (وقوله (ع) «فاذا حكم بحكمنا» لادلالة له على نفوذ رأيه اذا لم ير المقلدون انه حكمهم (ع))[١٣] فما الفارق بين البابين (الحكومة في الشؤون العامة والقضاء) اذ في كليهما لا يرى المقلد والمحكوم عليه ان هذا مما يصدق ليه (حكمنا)[١٤] وربما لاجل ذلك كان دام ظله في كتاب الحكم في الاسلام قد الحق باب الحكومة بباب القضاء في نفوذ حكم الحاكم فيه ايضاً وان لم يره المحكوم صحيحاً، استناداً الى نفس هذه الرواية الشريفة[١٥].

اللهم الا ان يكون الالتزام بالنفوذ في باب القضاء بادلة اخرى ــ ككونه موضوعاً لاجل فصل الخصومات ــ وكصحيحة ابي خديجة: **(انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه)** والاخرى **(اجعلوا بينكم رجلاً ممن عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته قاضياً)**[١٦] بضميمة ان نفوذ الحكم وقطع المنازعة من شأن القاضي وان علة جعله هو ذلك والا لزم نقض الغرض الا ان تقييد امثال هذه الرواية بـ **(فاذا حكم بحكمنا)** ــ بناء على ارادة مايراه المقلد حكمهم عليهم السلام فتأمل.

والا فهذه الرواية الشريفة دالة على وحدة الحكم في البابين بناء على فرض شمولها لهما. فان قلنا بان **(حكمنا)** يصدق وان لم يره ــ علماً او علمياً ــ المحكوم عليه **(حكمهم عليهم السلام)** لزم على الشعب في باب الحكومة والدولة وعلى المترافعين في باب القضاء التسليم والا لم يجب في كلا البابين.

[وقد يجاب] عن ماذكره حلاً: ــ بان **(بحكمنا)** اشارة الى كون حكمه مستنداً للادلة رأى المقلد صدقه ام لا في قبال ما لو كان مستنداً للاهواء لا الى كون هذا العنوان **(حكمنا)** صادقاً عند المقلد اي ان معنى فاذا حكم بحكمنا ليس فاذا حكم بما هو حكمنا عند المقلد والمحكوم عليه بل: فاذا حكم بحكمنا حسب

ما استنبطه من الادلة ولذا قال الوالد: (لانا نقول معنى حكم بحكمنا الحكم الصادر عن الادلة المستندة اليهم لا معرفة انه حكمهم عليهم السلام واقعاً)[١٧]

[الا ان يقال] بكون الاسماء والعناوين موضوعة للمعنون الثبوتي لا لما يرى ويعتقد انه المعنون بل الرؤية والاعتقاد كاشف وحينئذٍ فلا يجب على المقلد القبول مع رؤيته عدم انطباق رأي الفقيه على المعنون الثبوتي وهو **(حكمنا)**،

[وفيه]: ظهور هذا الحديث واشباهه في كون الكاشف المعتبر شرعاً عن **(حكمنا)** هو نظر الفقيه فتكون هذه الاحاديث حاكمة او مخصصة لما دل على ان رأي الخبير حجة وبعبارة اخرى: يمكن ادعاء ظهور **(فاذا حكم بحكمنا)** في الحكم المستند للادلة، عرفاً كما في قول المولى لعبيده (اني جعلت زيداً حاكماً عليكم فاذا حكم بحكمي فاطيعوه) فاذا استند زيد في معرفة حكمه الى الطرق التي وضعها المولى لم يكن للعبيد الاعتذار عن عدم الاتباع بعدم معلومية كونه **(حكمه)** لديهم، اضافة الى ان التفسير الآخر يستلزم تخصيص لزوم الاتباع بصورة علم المقلد او قيام علمي لديه على انه **(حكمهم)** وهو خلاف المنساق من الحديث ومستلزم لتخصيص الكثير أو الاكثر وخلاف مقتضى جعله حاكماً ــ فتأمل كما قد يورد عليه بان عدم بقاء مجال لدليل الشورى اعم من الحكومة اذ الامر في المخصص ايضاً كذلك وكذا الوارد

[وقد] يورد عليه ايضاً: النقض بكل موارد تخالف اجتهاد مجتهد مع حكم الحاكم الجامع للشرائط او مع حكم اكثرية شورى الفقهاء اذ لا يرى هذا المجتهد ما حكم به الحاكم **(حكمهم عليهم السلام)** على ما ذكره، اللهم الا ان يلتزم في هذا المورد ايضاً بعدم النفوذ. هذا.

ويمكن القول بعدم النفوذ الا اذا لزم الهرج والمرج واختلال النظام او ترتب محذور اهم فتأمل.

ويمكن الجواب عن اصل الاشكال بان الضمير في **(حكم)** من قوله (ع) **«فاذا حكم بحكمنا»** يرجع الى الحاكم الجامع للشرائط المذكور بعضها في صدر الرواية

وبعضها في ادلة اخرىٰ (كالذكورة والعدالة وغيرها) ومنها موافقة الاكثرية ـ حسب ما دل على ذلك مما ذكرناه بالتفصيل ـ.

فلا يلزم الالتزام بحكم من فقد احدهما...

[وهل يمكن] الاستدلال بـ **(الناس مسلطون على اموالهم وانفسهم)** لتقديم رأي الاكثرية فيما يتعلق بها على رأي الفقيه او شورىٰ الفقهاء؟.

[الظاهر العدم] لكون الناس مسلطون محكوماً لـ **(فاني قد جعلته عليكم حاكماً)** و**(مجاري الامور بيد العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه)** وشبهها.

[واما ماقيل] من (وكما ان الوجدان يلزمنا باطاعة الامام المنصوب يلزمنا باطاعة الامام المنتخب ايضاً فان طبع ولاية الامر اذا كانت عن حق يقتضي الاطاعة والا لما تم الامر وحصل النظام والشرع ايضاً بامضائه للانتخاب يلزمنا بالاطاعة)(١٨).

[فقد يورد عليه] صغرى بعدم ثبوت كونه ولاية للامر اذ قد يكون وكالة الامر او عقداً جديداً عليه نعم مع تمامية ادلة ولاية الفقيه يتم ذلك.

وكبرى ان جعل هذه الولاية لو كان بيد الامة استقلالاً أو كانت فعليتها مشترطة بالانتخاب ـ على ما هو مقتضي الانتخاب ـ كان تابعاً سعة وضيقاً لكيفية جعلها وحدوده كما سبق فليراجع. اضافة الى ماسبق من ان الولاية اعم كما في البكر الرشيدة فليس طبع مطلق ولاية الامر ما ذكر، واما قوله (والا لما تم الامر وحصل النظام) فيرد عليه ما سبق تفصيلاً.

واما الامضاء فهو اعم كما في امضائه للوكالة فهو تابع لكيفية الممضىٰ ونوعه فان كان الانتخاب وكالة او ولاية مقيدة كما فصلناه فلا تلزم الاطاعة وان كان ولاية مطلقة لزمت وان كان عقداً جديداً فعلى حسب ما تعوقد عليه.

[واما قوله] (ولكن ايكال الامر الى الغير فقد يكون بالاذن له فقط وقد يكون بالاستنابة بان يكون النائب وجوداً تنزيلياً للمنوب عنه وكان العمل عمل المنوب عنه وقد يكون باحداث الولاية والسلطة المستقلة للغير مع قبوله والاول ليس عقداً،

والثاني عقد جائز على ما ادعوه من الاجماع ، واما الثالث فلا دليل على جوازه بل اطلاق قوله تعالى «اوفوا بالعقود» يقتضي لزومه)(١٩) .

[فقد يشكل فيه] بعدم صحة ايجاد الولاية للغير على نفسه مطلقاً بان لا يكون له الرد وان رأى الصلاح في خلافه ــ عرفاً وعقلاً الا ان يتمسك بعموم **«الناس مسلطون على اموالهم وانفسهم»** لو لم نقل بالانصراف عن مثل هذا او ينقض بموارد ايجادها وهي عديدة ــ فتأمل .

[واما قوله] : (وسيرة العقلاء ايضاً استقرت على ترتيب آثار اللزوم عليها بحيث يذمون الناقض لها)(٢٠) .

[ففيه] ان السيرة غير ثابتة في حالة مخالفة حكم الحاكم لما يرونه الصالح مع قدرتهم على النقض بل هم يذمون حينئذٍ الموافق والسيرة الموجودة انما هي حالة عدم القدرة على التخلف او ترتب محذور اهم عليه وهي غير مفيدة كما لا يخفى وعلى الاقل نقول بان القدر المتيقن منها هو ذلك فقط .

هوامش الفصل الثاني

(١) الفقه القضاء ص ٨ .
(٢) عيون اخبار الرضا (ع) / الباب ٣٤ الحديث ١ وعلل الشرايع الباب ١٨٢ الحديث ٩ .
(٣) نهج البلاغة الخطبة ١٤٦ .
(٤) لسان العرب ج ١٢ ص ٥٠٢ مادة قوم .
(٥) نهج البلاغة الخطبة ٣٤ .
(٦) للمفيد والحلبيين وظاهر الوسائل والمنسوب الى المسالك والحدائق وشرح المفاتيح .
(٧) قد سبق مايدفع الاشكال فليراجع وليتأمل .
(٨) الشورىٰ في الاسلام ص ٢١ ـــ ٢٢ .
(٩) عند الحديث عن رواية (فاني قد جعلته عليكم حاكماً) وسيأتي في الجزء الثاني باذنه تعالى .
(١٠) في القول ــ مثلاً ــ كلما كان في هذا مصلحة كان الحكم بايجاده حكمهم عليهم السلام .
(١١) ماذكره من (لادلالة له...) وماذكرناه دفاعاً عنه من (أو يكونوا من...) .
(١٢) الفقه القضاء ج ١ ص ١١٤ .
(١٣) الشورى في الاسلام ص ٢٢ .
(١٤) كما يمكن في باب القضاء تطبيق ماذكرناه في باب الحكومة (اذ مبنى البحث في ان...) بان نقول: (اذ مبنى الحكم بان هذه الدار لزيد هو الاعتقاد بعدالة الشاهدين مثلاً وظن المقلد بعدم عدالتهما ــ كظنه بعدالتهما حجة لكونه موضوعاً خارجياً يتساوىٰ فيه ظن المقلد والمجتهد .
(١٥) الفقه الحكم في الاسلام ص ٩٣ .
(١٦) المستند كتاب القضاء والشهادات ج ٢ ص ٥١٦ .
(١٧) الفقه الاجتهاد والتقليد ص ٢٥٦ .
(١٨) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية ج ١ ص ٥٧٥ .
(١٩) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية ص ٥٧٥ـــ٥٧٦ .
(٢٠) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلاميةج ١ ص ٥٧٦ .



الفصل الثالث

في بيان وجوب الاستشارة والاتباع حتى لو لم ير سائر الفقهاء ذلك وعدمه

في وجوب الاستشارة والا تباع مطلقاً وعدمه

[اذا] لم يـر بعض الفقهاء او اكثرهم جواز تولي الحكومة او رأوا ذلك ولم يروا كونها شورى بل رأوا صحة تولي الواحد فهل على الفقيه الحاكم او الفقهاء الحاكمين اذا كانوا ممن يرون وجوب الشورى استشارتهم واتباع رأي الاكثرية ام لا ؟
[وجهان :ـ الاول] [الوجوب] لاطلاقات الادلة ، وعدم اعتقاده بوجوب استشارته لهم لايغير حكم من يعتقد بالوجوب كمن رأىٰ انَّ لزيد عليه حقاً مالياً مثلاً ولم يرَ زيد ذلك فان عليه ايصاله اليه ، او رأىٰ اجتهاداً عمل زيدمنكراً او بدعة او ضاراً بالاسلام والمسلمين ولم يره زيد كذلك اجتهاداً فان عليه النهي اذ على كل ان يعمل بوظيفته .

[وعدم نفوذ حكمه] ان لم يستشر أو استشار ولم يشيروا لكون انضمام آراء الاكثرية اليه شرط نفوذ الرأي كما لو وكل خمسة على سبيل الاجتماع بان يكون الرأي لاكثريتهم او لكلهم أو لاحدهم مشروطاً بانضمام الآخرين بعضاً او كلاً وقد يمثل لذلك بالولي اذا لم يعتقد هو بولاية نفسه موضوعاً بان لم يكن يرى كونه جداً لهذا او حكماً فلا ينفذ حكم غيره دون اذنه وكذا لو كان اولياء متعددون لم ير احدهم كونه ولياً موضوعاً او اجتهاداً فتأمل و يؤيده عدم اختصاص اكثر الحِكَم المذكورة ـ في روايات الاستشارة بغير ما ذكر في السؤال وعدم تحقق بعضها فيها غير ضار بعد كونها حِكمه .

[الثاني : ـ عدم الوجوب] لانصراف الادلة عن مثل هذه الصورة وقد يلتزم

في مسئلة تغاير الاجتهادين في المعروف والمنكر بعدم الوجوب للانصراف ايضاً وهل يلتزم احد بوجوب ردع من يرى اجتهاداً محرمية الرضعات العشر، لمن تزوج من ارتضعت معه عشر رضعات لكونه يرى اجتهاداً او تقليداً عدم نشرها للحرمة ؟ وهل له ان يردعه لساناً فان لم ينفع فيداً ؟ .

[اللهم الا ان يقال] بان ذلك ان تم في ادلة المنكر فلا يتم في ادلة البدعة والاضرار بالاسلام والمسلمين وشبه ذلك ، حيث يمكن ان يدعى ان بناء العقلاء ايضاً على ذلك فمن رأى اجتهاداً او تقليداً ان في مايعمله الآخر ــ كاجراء معاهدة دولية مثلاً ــ الضرر البالغ للدولة والامة كان عليه عقلاً وعقلائياً الردع القولي والعملي ان استطاع وان كان رأي الآخر ان في العدم الضرر البالغ ، وقد سبق ان المستفاد من الروايات وغيرها ان في ترك الشورى والاستشارة ضرراً خطيراً .

[ونفوذ الحكم] فيما لو تعذرت الاستشارة او استشار ولم يشيروا دون ما لو لم يستشر تشهياً لكون توقف النفوذ على الحكم بالشورى من باب تعدد المطلوب فان تعذر حكم الفقيه بالشورى وجب حكمه ونفذ دونها كما لو تعذر الفقيه حيث يجب على احاد المؤمنين ذلك كما فصلناه في موضع آخر . وقد يستند في ذلك الى قاعدة الميسور اذ يجب استشارة سائر الفقهاء فان تعذر وجب استشارة الباقين وكذا يتوقف النفوذ على موافقة الاكثرية فان تعذر توقف على ما بقي كما لو جعل المولى الولاية لمجموعة ثم مات بعضهم او تعذر الوصول اليه فينفذ رأي الباقين فتأمل . والاستدلال بها مبنى على عمومية روايات القاعدة للافراد وللاجزاء او على كونها للافراد بقرينة المورد في بعضها والاول الظاهر ولا يلزم محذور استعمال اللفظ في اكثر من معنى اذ هو فيما لو اريد كل من المعنيين بالدلالة المطابقية على ان يكون كل منهما تمام المدلول دون ما لو اريد كل منهما بالدلالة التضمنية بان يكون كل منهما بعضه ، هذا اضافة الى عدم المانع منه لو كان جامع و(شيء) و(الميسور) و(ما) تصلح جامعاً كما لا يخفى كما ان الظاهر دلالة روايات القاعدة على عدم سقوط الميسور عن ما كان للمعسور من الحكم وجوباً او ندباً وهذا ظاهر ما يثبت الحكم

بلسان اثبات الموضوع .

[اما] اذا لم يستشر تشهياً فالظاهر عدم نفوذ حكمه لكون الغبطة والمصلحة فيها والمفسدة في عدمها على ما فصلنا الكلام فيه فهو اولىٰ من مالو تصرف الولي في اموال المولىٰ عليه دون غبطة او مع المفسدة والاصل عدم ولايته بدونها والقدر المتيقن او المنصرف من ادلة الولاية ونفوذ التصرف ما كان معها لو لم نقل بقيام الدليل على ذلك اضافة الى شمول لاضرر للمقام فتأمل .

بل الظاهر من الاحاديث التي ذكرناها كالمقبولة وكالتوقيع المبارك كون الولاية لمجموعهم كما لو ارسل رسول الله (ص) خمسة الى مصر حكاماً حيث يكون الظاهر عدم نفوذ حكم احدهم دون انضمام الآخرين ، وقوله **(فاني قد جعلته عليكم حاكماً)** و**(فارجعوا فيها)** كقول المالك (من جمع من الشرائط كذا وكذا من اولادي فله الولاية على عبيدي و بيوتي) حيث تكون لكل من جمع الشرائط الولاية ولا ينفذ تصرف احدهم دون الانضمام كما هو المستفاد عرفاً من هذا الكلام ، وقد فصلنا الكلام في موضع آخر .

[وربما يحتمل] عدم وجوب استشارة كل الفقهاء بل يكفي استشارة البعض لاندفاع الضرر المحتمل احتمالاً عقلائياً بذلك وصدق **(من شاور الرجال شاركها في عقولها)** وغير ذلك من الروايات ـــ بذلك وفيه ظهور الضمير في **(وشاورهم)** في الرجوع الى كل المؤمنين فان تعذر ـــ كما هو كذلك غالباً ـــ وجب استشارة كافة من ترجع اليهم الامة امورها فتكون استشهارتهم استشارة الامة لكونهم وكلائها (١) ولظهور كون الضمير في بينهم راجعاً الى مارجع اليه الضمير في امرهم في قوله تعالى **(وامرهم شورىٰ بينهم)** فأمر المؤمنين شورى بين اولئك المؤمنين لا بين بعضهم ولا يتحقق باستشارة بعض من يمثل الامة ، نعم للامة ان تنتخب مجموعة تكون هي المستشارة للفقيه الحاكم واكثريتها المحكمة و يشترط فيها مايشترط في حاكم الشرع من الشرائط فتصدق الآيتان الشريفتان .

[وهل] لمن رشحته الامة عدم القبول الظاهر ذلك في صورة وجود من به

الكفاية الا اذا قيل بكون الجامعية للشرائط مع انتخاب الامة علة تامة لثبوت المنصب وكونه حكماً غير قابل للاسقاط والاحتمال الآخر كون انضمام رضاه الى ذينك جزء العلة لثبوت المنصب لكونه الاصل في الكفائي . والعدم في صورة الانحصار وهو الاقرب .

واذاً قبل فهل له بعد ذلك الاستقالة ؟ مبني على كونها حقاً فهي قابلة للاسقاط او حكماً وهو الظاهر فلا تقبل كولاية الاب والجد على الابن غير القابلة للاسقاط واشتراط الرضى لثبوت هذا الحكم مختص بعدم الانحصار وان اعتبرنا ذلك عقداً جديداً بين الامة والحاكم كان تابعاً لما يشترط في ضمن العقد ولو ارتكازاً ولو لم يتصد الفقهاء للحكومة ولم يعينوا احداً لها سقط اعتبار اذنهم لما مرّ في موضع آخر من حكم العقل بالحاجة للحكومة وتوقف نظام النوع عليها فلو تعذر الفاضل وجب المفضول لما سبق من كون حكومة الفقيه من باب تعدد المطلوب ، وبالاولوية مما ذكروه في كتاب النكاح من سقوط اعتبار اذن الولي ان غاب او سجن وكان على الامة انتخاب احد المؤمنين باكثرية الآراء لكون الناس مسلطين على اموالهم وانفسهم فلهم انتخاب من شاؤوا خرج صورة وجود الفقيه وتيسر تسلمه للحكم ـــ اذ لا سلطة لهم ، بناء على ولاية الفقيه ، لانتخاب غيره ـــ فبقي الباقي على مقتضي الاصل هذا .

[ولو] لم يشترك اكثرية الناس في الانتخابات فان ادى ذلك الى تعطل الحكومة ـــ اية حكومة ـــ وزوالها كان محرماً لكونه سبباً لاختلال النظام والهرج والمرج ووجب على الفقيه وغيره نهيهم عن المنكر لساناً ثم جبرهم على الانتخاب ان امكن ولم يترتب محذور اهم ، وان لم يؤد الى تلك المحاذير بان شكلت الاقلية حكومة فلا حرمة لعدم اشتراك الاكثرية في الانتخابات ، ونفذت احكامه ووجبت اطاعته ـــ ما داموا لم يشكلوا حكومة اخرى ـــ دفعاً لاختلال النظام والهرج والمرج ـــ فتأمل وهذه المسئلة كنظائرها مما مرّ وسيجيء بحاجة الى تحقيق اكثر نوكله الى الجزء الثاني بمناسبة او تحت عنوان (ملحقات بالجزء الاول) والله المستعان .

هوامش الفصل الثالث

(١) قد يكون الاولى التعبير بـ (ظهور الضمير في الرجوع الى كل المؤمنين) والرجوع اليهم كما يصدق بالرجوع اليهم مباشرة يصدق بالرجوع الى اهل الحل والعقد ممن فوضت الامة اليهم امرها فلا يرد كون ذاك تكليفاً بما هو نادر الوقوع فتأمل .



الفصل الرابع

في عزل الامة للحاكم وانعزاله بفقد الشرائط قهرا



في عزل الحاكم وانعزاله القهري

[فرعان] : هل للامة عزل الحاكم او شورىٰ الفقهاء الحاكمين ام لا ؟ وهل ينعزل بفقدانه للشرائط قهراً ؟ **[فههنا]**

مسئلتان : أمّا الاولى : ـ

فقد يقال بالعدم وذلك

[١] ـ لقوله عليه السلام **(ولعمري لئن كانت الامامة لاتنعقد حتى تحضرها عامة الناس فما الى ذلك سبيل ولكن اهلها يحكمون على من غاب ثم ليس للشاهد ان يرجع ولا للغائب ان يختار)**(١)

[٢] ـ وقوله **(واما حقي عليكم فالوفاء بالبيعة والنصيحة في المشهد والمغيب والاجابة حين ادعوكم والطاعة حين امركم)**(٢)

[٣] ـ وقول ابي عبد الله عليه السلام **(من فارق جماعة المسلمين ونكث صفقة الامام جاء الى الله اجذم)**(٣)

وللزوم الهرج والمرج لو كان نصب الحاكم وعزله بيد الامة ولكون الفقيه منصوباً من قبل الامام عليه السلام حسب روايات عديدة والعزل بيد من بيده النصب .

[وقد يورد] [على الاستدلال بالرواية الاولىٰ] بعد ضعف السند بان عدم الرجوع كان شرطاً ارتكازياً في ضمن عقد البيعة اذ كان مبنىٰ البَيعة على ثبوتها

مدة الحياة مادام قائماً بشرائط الامامة فلا يدل على عدم جواز الرجوع لو لم يشترط ذلك او اشترط صحة الرجوع كما هو الشرط الارتكازي في انتخابات عالم اليوم هذا .

واما القول بانه عليه السلام قال **(ثم ليس للشاهد ان يرجع)** ولم يقل (ثم ليس لاكثرية اهلها ان يرجعوا) فلا يدل نفي ذاك على نفي هذا ، فمردود بكون كلامه مطلقاً اذ ليس للشاهد ان يرجع سواء كان من اهل الحل والعقد ام لا وسواء انضم اليه اكثرية اهلها ام لا اللهم الا اذا ثبت وجود مقيد لهذا الاطلاق فليس للشاهد ان يرجع الا اذا انضم اليه الاكثرية .

[واما الرواية الثانية فقد يورد عليها] اضافة الى ماسبق بان الاستدلال بها يتوقف على اثبات كون الوفاء بالبيعة حقاً له عليه السلام بما هو حاكم حتى يكون الوفاء بالبيعة حقاً لكل حاكم بما هو حاكم لا بما هو امام منصوب معصوم الا ان يقال بكون الظاهر هو الاول بقرينة ماسبق وما لحق حيث انها حقوق الامة على كل حاكم وحقوق كل حاكم على امته فتأمل .

[واما الرواية الثالثة فيرد عليها] :ـ احتمال ارادة الامام المعصوم عليه السلام بارادة الامام المعهود فيكون الامام مجملاً مردداً بين الاخص والاعم ، والاخص متيقن فيؤخذ به فقط فتأمل ، اضافةً الى ظهور كون الناكث مخالفاً لأكثرية المسلمين وجماعتهم لكون **(ونكث صفقة الامام)** عطفاً تفسيرياً لـ **(من فارق جماعة المسلمين)** او هو من عطف الخاص على العام ، دون ما لو كان موافقاً لها .

[وقد يلتزم] بان للامة ذلك استناداً الى :

[١]ـ قوله تعالى **(وامرهم شورى بينهم)** حيث يشمل باطلاقه امر الحكم فيكون نصب الحاكم كعزله مما تدخله الشورى .

[٢]ـ والى قوله تعالى **(وشاورهم في الامر)** قال السيد الوالد : (وهنا اشكالات : الاول ان هذه الآية لاتدل على الشورى في تعيين الحاكم بل على

الشورىٰ على نفس الحاكم فمن اين وجوب الشورىٰ في الاول... والجواب عن الاول ان الآية تدل بالملاك الاولوي على الشورىٰ في تعيين الحاكم بعد ان لم يكن المنصوب عن الله حاضراً كما في الحال الحاضر حيث غيبة الامام المهدي (عجل الله تعالى فرجه الشريف) فهل يمكن وجوب الشورىٰ في الامور العامة وعدم وجوبها في تعيين القيادة التي هي الاصل والاولوية بعد وضوحها عرفاً وهم المقلىٰ اليهم الكلام...)(٤).

بل قد يقال بدلالة الآية على الشورى في تعيين الحاكم بالدلالة التضمنية حيث ان الامر في **(وشاورهم في الامر)** باطلاقه شامل لأمر القيادة واذا وجب على الرسول (ص) استشارة الامة في امر القيادة ـ في غير من عينه الله تعالىٰ بالنص وهم الائمة عليهم السلام كما فصلنا الحديث عن تخصيص النص لادلة الشورى سابقاً ـ كان لها حق المشورة ونفوذ الرأي في امرها في سائر الازمنة فاذا كان لها النصب كان بيدها العزل ـ فتأمل.

ولا يخفىٰ ان الروايات السابقة ان تمت كانت مخصصة لـ **(وامرهم شورى بينهم)** حيث ان امرهم يشمل كل الشؤون العامة ومنها نصب الحاكم وكذا عزله والروايات السابقة مختصة بصورة العزل.

[٣] ـ وقد يستند الى قاعدة السلطنة ايضاً اذ الحكومة تصرف في اموال الناس وانفسهم وحقوقهم فليس للحاكم ان يحكم الا ما دام الرضى والاذن موجوداً ولا يخفىٰ كونها محكومة للروايات السابقة على فرض تماميتها.

[٤] ـ وقد يدعىٰ التلازم بين كون حدوث الحكومة بالانتخاب وكون بقائها كذلك فتأمل.

[٥] ـ وقد يستند الى وحدة الملاك بين باب الحكومة و باب القضاء حيث للرجل ان يرجع في مجموعة من قضاياه الى قاضٍ معين ثم يعدل عنه في قضاياه اللاحقة الى قاض آخر، بل نقول لسان البابين واحد **(فاني قد جعلته عليكم حاكماً)** في مقبولة عمر بن حنظلة و**(قاضياً)** في مشهورة ابي خديجة وذلك هو مقتضى

نصب مجموعة يجب الرجوع الى احدهم على سبيل البدل او الى المتعدد منهم ـــ ممن تصدق عليه الشورى ـــ على سبيل البدل ايضاً اذ يكون المكلف حينئذٍ بالخيار في الرجوع الى اي واحدٍ او اية مجموعة كانت واما ماذكره المكلف حينئذٍ بالخبار في الرجوع الى اي واحدٍ او اية مجموعة كانت واما ماذكر من الوجه للتعيين فقد سبق رده ولعل لاجل ماذكر جميعاً او بعضاً قال السيد الوالد (اما مدة بقاء الرئيس في منصبه وسائر الخصوصيات فترجع الى رضاية الامة كما ان الرئيس يعزل بمجرد خروجه عن الاهلية كما ذكروه في باب التقليد كذلك بانتهاء مدته لفقده حينئذٍ شرط رضاية الامة)(٥).

[وقد يقال] : بان الحكومة ان كانت وكالة انعزل الحاكم بعزل الامة كما لايخفى، وان كانت عقداً مستأنفاً، كان امكان عزله وعدمه تابعاً لمابني عليه العقد من الشرط، وان كانت منصباً كان الامر للامة ايضاً بناء على جعل هذا المنصب لمتعدد قد وجب على الامة الرجوع الى احدهم على سبيل البدل كما في القاضي، هذا.

[ولكن] مما يبعد كون الحكومة وكالة عدم نفوذ حكم الوكيل على الموكل او على احد الموكلين بينما تنفذ حكومة الحاكم على المحكومين مع موافقة الاكثرية له ولاتنفذ احكام الوكيل على احد موكليه وان وافقته اكثرية الموكلين.

واما المسألة الثانية

فنقول ان هذا كله لو لم يفقد الحاكم او شورى الحكومة الشرائط المعتبرة في الحاكم كالعدالة والاجتهاد والاسلام والا فانه سينعزل قهراً و يدل عليه اضافة الى الاولوية القطعية من باب الافتاء والقضاء، العديد من الروايات منها قوله عليه السلام في مشهورة ابي خديجة **(اياكم اذا وقعت بينكم خصومة اوتداري بينكم في شيء من الاخذ والعطاء ان تتحاكموا الى احد من هؤلاء الفساق)** اذ لافرق بين كونه فاسقاً او صيرورته كذلك لصدق التحاكم الى الفاسق عند الرجوع

في قضية مستأنفة الى من صار فاسقاً ورجع اليه زمن فسقه . (**... واياكم ان يخاصم بعضكم بعضاً الى السلطان الجائر**)[٦] وذلك بضميمة ان صحة التحاكم وجوازه متفرع على كونه ذا ولاية او ذا صلاحية للقضاء او للحكومة شرعاً و بضميمة المفهوم من هذه الرواية الشريفة حيث ورد فيها (**اجعلوا بينكم رجلا ممن قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضياً واياكم ...**) حيث ان من لم يعرف الحلال والحرام او كان فاسقاً ــ بسائر ما دل على اشتراط العدالة ــ غير مجعول حدوثاً واستمراراً ، و يرد عليه ان الرواية مختصة بباب القضاء ظاهراً وقوله في مقبولة عمربن حنظلة (**فقال: من تحاكم اليهم في حق اوباطل فانما تحاكم الى الطاغوت ومايحكم له فانما يؤخذ سحتاً وان كان حقاً ثابتاً له لانه اخذه بحكم الطاغوت وقد امر الله ان يكفر به قال تعالى يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً ...**)[٧] .

ولا يخفى ان الامام عليه السلام استفاد الحكم الوضعي من الآية الشريفة وتستفاد الحرمة التكليفية منها ايضاً والاستدلال بهذه الرواية كسابقها . وقول الصادق عليه السلام (**اتقوا الحكومة فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي اووصي نبي**)[٨] .

وكون الحكومة للفقيه ايضاً اما بدعوى شمول وصي النبي (ص) له او بضم سائر الروايات الى هذه الرواية الدالة على جعل الوصي للفقيه قاضياً وحاكماً ، أو بالتمسك باطلاق صدر الرواية وحمل الذيل على التمثيل بابرز المصاديق وقول الامام الحسين عليه السلام (**ذلك بان مجاري الامور والاحكام على ايدي العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه**)[٩] .

وقول الامام الحسن عليه السلام في حضور معاوية (**انما الخليفة من سار بكتاب الله وسنة نبيه (ص) وليس الخليفة من سار بالجور**)[١٠] ولا فرق في هذه الرواية

وماسبقها وماسيأتي بين الحدوث والبقاء : وقول الامام الحسين عليه السلام في جواب اهل الكوفة **(فلعمري ما الامام الا الحاكم بالكتاب القائم بالقسط الدائن بدين الحق الحابس نفسه على ذات الله)**(١١) وقول الامام الباقر عليه السلام **(قال قال رسول الله (ص) قال الله عزوجل لاعذبن كل رعية في الاسلام دانت بولاية امام جائر ظالم ليس من الله وان كانت الرعية عند الله بارة تقية ولأعفون عن كل رعية في الاسلام دانت بولاية كل امام عادل من الله وان كانت الرعية في اعمالها ظالمة مسيئة)**(١٢) .

وقول الامام الصادق عليه السلام **(ولاية اهل العدل الذين امر الله بولايتهم وتوليتهم وقبولها والعمل لها فرض من الله عزوجل وطاعتهم واجبة ولايحل لمن امروه بالعمل لهم ان يتخلف عن امرهم وولاية اهل الجور واتباعهم والعاملون لهم في معصية الله غير جائزة لمن دعوه الى خدمتهم والعمل لهم وعونهم ولا القبول منهم)**(١٣) .

وكذلك رواية تحف العقول(١٤) وغيرها كثير فليراجع . وكذلك قوله تعالى **(لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً)** واثبات الحكومة للحاكم المسلم حتى بعد كفره جعل سبيل لهم عليهم ، وكذا قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : الاسلام يعلو ولايعلى عليه ، وقد استدل بهما في الجواهر على اشتراط الاسلام في القاضي .

[**كما قد يستدل**] بآية النبأ على اعتبار العدالة حدوثاً و بقاء بتقريب ان الحكومة اهم من النبأ فاذا كان قبول الخبر مشروطاً بالعدالة كانت الحكومة مشروطة بها بطريق اولى ـــ كما استدل بذلك على اعتبار العدالة في القاضي(١٥) .

[**كما قد يستدل**] بالاولوية من باب صلاة الجماعة المعتبر فيها العدالة حدوثاً وبقاء. كما قد يستدل بقوله تعالى **(ولاتركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار)** ولاريب في ان تحكيم الحاكم الجائر او الفاسق ركوناً للذين ظلموا بضميمة قوله تعالى **(والفاسقون هم الظالمون)** . والبحث المستوعب في هذا المقام مما يطول به الكلام فلنكتف بهذا المقدار .

[ولو سقط] عن العدالة او الاجتهاد او سائر الشرائط ثبوتاً وظهر ذلك بعد مدة من الزمان ، فالظاهر ان كل احكامه في فترة فقدانه للشرائط غير نافذة للاولوية من باب القضاء ولان الظاهر ان هذه الشروط واقعية لاعلمية لكون ظاهر تعليق امر على عنوان كونه بوجوده الواقعي شرطاً وكون توهم وجوده جهلا مركباً وذلك لكون الاسماء مجعولة لمسمياتها الثبوتية ...

ولا مجال للاستصحاب لظهور ادلة شرطية مااشترط في الحدوث والبقاء .

ولو علم هو بفقدانه الشرائط ومع ذلك حكم فقد فعل محرما الظاهر استحقاقه للتعزير ــ كتصرف كل شخص في مال غيره ونفسه دون اذنه ــ كما ان الظاهر ضمانه ماتلف بحكمه من نفس او مال او حق نعم للحاكم اللاحق الامضاء كما في كل فضولي ؛ وان لم يعلم هو بالفقدان وعلم المحكوم له كان عليه الضمان .

وسواء علم بالفقدان اولم يعلم وعلم بعض اعضاء الحكومة بفقدانه الشرائط سواءً حدوثاً او بقاءً فهل لهم الاعراض عن اوامره ام تجب عليهم اطاعته مادام لم يعزل رسمياً ؟ فلو امره باجراء معاهدة دولية او نقضها او شن حرب او اقامة صلح او غير ذلك فهل عليه الامتثال ام يحرم ؟ وهل على من علم من الامة ذلك المخالفة ام تجب عليه الاطاعة ؟

[قد يقال] بوجوب الاطاعة والامتثال للزوم الهرج والمرج واختلال النظام لولا ذلك اذ ليس هناك حاكم تجمع الامة على عدالته وسائر الصفات المشترطة فيه الا نادراً جداً .

[وقد يقال] بعدم وجوبها لان الادلة دلتعلى ولاية الجامع للشرائط وهذا الحاكم ليس جامعاً للشرائط بنظر هذا العالم بفقده للشرائط ونظير هذه المسألة ماقاله الفقهاء في باب القضاء فيمن علم بان حكم القاضي باطل لاستناده مثلاً الى شاهدين علم هذا الشخص فسقهما ، فان له ان لايرتب الاثر بل عليه ان يرتب آثار ماعلم فلو علم بانها زوجة زيد وقد حكم الحاكم بعدمها لم يكن له تزوجها ولو علم بانها زوجته وحكم الحاكم بعدم الزوجية كان عليه دفع مهرها ونفقتها وهكذا

وكذا ما قاله الفقهاء فيما لو علم القاضي خطأ حكمه موضوعاً كما اذا عرف فسق الشاهدين او حكماً كما لو قطع بخطأ استدلاله ، فان النقض واجب في هاتين الصورتين لقوله تعالى **(ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ، الفاسقون ، الكافرون)** ولانه منكر استند اليه فالواجب ازالته فان المنكر وان وجب على كل احد ازالته الا ان فاعله اولى بازالته شرعاً وعقلاً كما ذكروا ذلك في مسألة تنجيس الانسان المسجد حيث انه اولى بالازاله وان وجب على الجميع(١٦) .

وكذا ما لو علم المجتهد الآخر خطأ الحاكم الاول فانّ له النقض وقد ادعي على ذلك الاجماع .

[واما لزوم] الهرج والمرج واختلال النظام **[فقد يورد عليه: مضافاً]** الى اخصية الدليل من المدعىٰ جداً اذ ليس كلما لم يمتثل بعض افراد الامة او بعض اعضاء الحكومة امر الحاكم لزم الهرج والمرج واختلال النظام ــ في حده القبيح عقلاً ــ :ــ

[انه] لا دليل على حرمة ما يوجبها(١٧) خاصة اذا كان به التوصل الى احقاق الحق وابطال الباطل ــ فيما لو كان مصلحته اهم من مصلحة عدم اخلال النظام على ما هو مقتضى باب التزاحم ــ والا لوجب على كل حاكم بالحق ان يتخلى عن حكمه اذا ثارت ضده مجموعة من البغاة حيث ان مواجهته لهم ــ خاصة اذا كانوا اقوياء ــ مستلزم للهرج والمرج واختلال النظام ، ولحرم السعي لتولي الحاكم العادل شؤون البلاد لاستلزام تبدل الحكومة عادة الهرج والمرج واختلال النظام كما في ثورة المختار وثورة زيد بن علي بن الحسين (ع) ولكانت ثورة الامام الحسين عليه افضل الصلاة والسلام باطلة ومن البديهي صحتها ووجوبها وكذلك حرب مسلم بن عقيل في الكوفة ، ولكان سعي الرسول الاكرم (ص) لاقامة الحكومة الاسلامية بما استلزم من اكثر من ثمانين حرباً واختلال نظام دولة المشركين ، غير صحيح ومن البديهي صحته كتاليه ولكانت مواجهة الامام اميرالمؤمنين عليه السلام لمعاوية في صفين غير صحيحة ولكان عليه ان يسلم له مقاليد الحكم لئلا يلزم الهرج

والمرج واختلال النظام! ولا يخفى التأمل في بعض الامثلة وعدم تمامية الملازمة . هذا **[مضافاً]** الى ان تسليم وجوب الاطاعة لئلا يلزم الهرج والمرج واختلال النظام مستلزم للغوية الآيات والروايات الدالة على النهي عن التحاكم الى ائمة الجور والركون اليهم واطاعتهم .

فان قيل : بعدم استلزام ذلك الهرج والمرج قلنا :ـ بعدم استلزامه له ايضاً في مسألتنا . وبعبارة اخرى : جميع الادلة الدالة على عدم جواز الركون الى ائمة الجور وعدم جواز التحاكم للطاغوت وعدم جواز اتباعه ... تدل على عدم جواز اطاعة من علم فقده للشرائط بقاء .

[مضافاً] الى ان الامر باطاعة من علم فسقه او فقدانه لسائر الشرائط مستلزم لتجريه اكثر فاكثر كما نجده في الخلفاء الجائرين الذين روج علماء السنة وجوب اطاعتهم مطلقاً كما ان الامر بعدم اطاعته مستلزم ــ ولو في الجملة ــ لارتداعه عن المنكر فلو علم الحاكم ان الامة لاتطيعه فيما لو اعلن الحرب مثلاً لما اعلنها لعلمه بهزيمته حينئذٍ ولو لم تطعه الامة ــ لفسقه ــ في ايّ شيء لاضطر اما الى اصلاح نفسه او الاستقالة ، بل اطاعة هذا الحاكم محرمة وان كان ما امر به بمصلحة الامة في رأي المأمور به ايضاً وذلك لنص مقبولة عمر بن حنظلة في الموضوعية في نظير المسألة والتعميم اما للملاك او لعموم التعليل (**... قال: من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت ومايحكم له فانما يأخذه سحتاً وان كان حقه ثابتاً لانه اخذه بحكم الطاغوت وانما امر الله ان يكفر به قال الله تعالى: ويتحاكمون الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به**) .

وبذلك كله يعلم وجوب السعي لازالة حكم من علم فسقه لان الولي المنصوب من قبل الامام(ع) غيره ، احقاقاً للحق وابطالاً للباطل وامراً بالمعروف ــ لساناً ويداً ــ ونهياً عن المنكر ، فيكون حكم من غصب حكومة الفقيه العادل المنصوب من قبل الامام(ع) حكم من غصب حكومة الامام عليه السلام (١٨) وكما يجب على المسلمين كفاية ردع غير ولي الطفل وغير القيم على الوقف اذا نصب نفسه ولياً وقيّماً

يجب الردع بالاولوية القطعية لمن نصب نفسه ولياً على المسلمين وهو غير جامع للشرائط التي اشترطها الامام عليه السلام ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول: ومما يؤيد او يدل على ما ذكرناه الاطلاق الموجود في كلمات الفقهاء في باب القضاء ــ بعد وحدة الملاك في البابين بل اولويته في باب الحكومة و بعد استفادة الحكم في كلا البابين من رواية (**فاني قد جعلته عليكم حاكماً**) وشبهها ــ قال في الشرائع (**اذا حدث ما يمنع الانعقاد انعزل وان لم يشهد الامام بعزله كالجنون والفسق ولو حكم لم ينفذ حكمه**) وتبعه على ذلك الجواهر(١٩) والمسالك(٢٠) وغيرهما وهذا شامل باطلاقه لما لو علم كل اهل الخبرة ذلك او بعضهم وكذا لو علمت كل الامة بذلك او بعضها هذا.

[ولو اتهم] الحاكم او بعض اعضاء شورى الحكومة بما يسقطه عن العدالة واختلف فيه اهل الخبرة كان المرجع هو القاضي لشمول اطلاقات ادلة القضاء لذلك لكونها دعوى مقتضاها عدم ولاية هذا عليه وعلى الامة وعدم نفوذ تصرفاته كما لو ادعى المولى عليه عدم مراعاة الولي للغبطة مثلاً. وادلة القضاء ــ كما ذكرها المستند ــ هي: (توقف نظام نوع الانسان عليه، ولان الظلم من طبائع هذه الاشخاص واختلاف نفوسهم المجبولة على محبة الترفع والتغلب وارادة العلو والفساد في الارض ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض وان كثيراً من الخلطاء ليبغى بعضهم على بعض فلابد من حاكم بينهم ينتصف من الظالم للمظلوم و يردعه عن ظلمه، ولما يترتب عليه من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وللامر به في الكتاب والسنة قال الله سبحانه: يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق. وقال تعالى شأنه انا انزلنا عليك الكتاب بالحق فاحكم بين الناس بما اراك الله.

وفي رواية معلى بن خنيس وامرت الائمة ان يحكموا بالعدل وامر الناس ان يتبعوهم وغير ذلك من الاخبار)(٢١).

وهذه الادلة ــ كما ترى ــ شاملة باطلاقها ــ او بملاكها و بالاولوية ــ

مانحن فيه هذا وقد ذكر الفقهاء في كتاب القضاء: مالو ادعىٰ فسق الحاكم ورجوعهما الى حاكم آخر فليراجع(٢٢).

وقد ذكرنا في مسألة أخرى **(مسألة فصل السلطات)** ماينفع المقام هذا. **[ولو تغاير]** الاجتهاد بان كان اكثرية اهل الحل والعقد من الفقهاء يرون للعدالة معنى اعم وكان هذا الفقيه يرىٰ لها معنى اخص او كانوا لايرون اشتراط الاجتهاد في الحاكم وكان يرىٰ ذلك فهل عليه الاتباع ان انتخب حاكم او انتخبت شورى لاتتصف بالعدالة بالمعنىٰ الاخص او الاجتهاد ام لا؟

[قد يقال] بالعدم اذ لايراه هذا من **(العلماء بالله)** أو **(الامناء على حلاله وحرامه)** مثلاً حتىٰ يترتب عليه المحمول الذي ذكره الامام عليه السلام وهو كون مجاري الامور بيده او لايراه ممن نظر في حلالنا وحرامنا ليكون هو المجعول حاكماً فليست وظيفته الاطاعة وان كان للحاكم الزامه بها حيث يرىٰ نفسه جامعاً للشرائط منصوباً من قبل الامام(ع) فعليه الاطاعة فيما اضطر فقط وفيما لزم من عدمها اختلال النظام او ترتب محذور اهم **[الا ان يقال]**:ــ بان للامام عليه السلام ان يجعل حكم احد المتخالفين في الاجتهاد نافذاً على الآخر ــ كما في المجتهدين المترافعين الى قاض ــ ومعنى ذلك الغاء حجية ظنه في هذه الصورة هذا ثبوتاً وقد فصلنا الحديث عن هذا في موضع آخر، واما اثباتاً فيدور الامر بين جعل رأي اكثرية اهل الحل والعقد في تشخيص الموضوع حجة او اقليتهم ــ في صورة التخالف ــ فلابد من جعل احدهما الحجة اللازم الاتباع ــ والا لزم اختلال النظام ونقض الغرض من جعل القاضي والحاكم الذي هو فصل الخصومات و بت الامر وادارة شؤون الامة ــ وايهما جعل كان ظن الآخر غير حجة وغير متبع والاولى بالحجية رأي الاكثرية لكونه ترجيحاً للراجح ــ فتأمل وقد مرت وجوه عديدة للتأمل في ماذكر

[وقد يقال] برفع الامر الى القاضي كما ذكرناه في المسألة السابقة حيث ان بناء العقلاء في نزاع الحاكم والمحكوم وسيرتهم على ذلك فتأمل هذا.

[ولو فقد الحاكم] بعض الشرائط كالعدالة مثلاً ثم رجع عادلاً فهل تعود ولايته ام لا ؟ وجهان وجه العدم : الاستصحاب لسقوطه عن المنصب فعوده يحتاج للدليل ووجه العود : اطلاقات ادلة النصب حالة وجود الشرائط كما لو قال اكرم العدول ففسق احدهم ثم رجع عادلاً اذ تشمله بعد العود العمومات والاطلاقات ولا مجال مع الدليل للاصل والزمان وان كان ظرفاً للنصب بالنسبة للشخص الواحد فهناك نصب واحد ممتد بامتداد الزمان مادام عادلاً لا افراد متعددة منه الا انه بفسقه ارتفع هذا الفرد و بعوده عادلاً تحقق مرة اخرى لتحقق الموضوع كما في كل محمول تحقق تمام موضوعه في زمن ثم ارتفع ثم عاد كما في المفتي وغيره هذا لو لم نشترط رضاية الامة في فعلية التولي والا فان اشترط او ارتكز احد الطرفين فيها فوجهان من كون الزمان ظرفاً للرضى بالولاية او مفرداً وعلى الثاني استفادة اطلاق من الرضى ام لا فتأمل .

وهذه البحوث بحاجة الى تتبع وتحقيق اكثر وسنفصل الحديث باذنه تعالىٰ في الجزء الثاني من الكتاب .

هوامش الفصل الرابع

(١) نهج البلاغة الخطبة ١٧٣ .
(٢) نهج البلاغة الخطبة ٣٤ .
(٣) الكافي كتاب الحجة باب ما امر النبي (ص) بالنصيحة لائمة المسلمين الحديث ٥ .
(٤) الشورى في الاسلام ص ١٥ــ١٦ .
(٥) الفقه الحكم في الاسلام ص ٤٢ .
(٦) الوسائل الباب ١ من ابواب صفات القاضي الحديث ٥ والباب ١١ الحديث ٦ .
(٧) الوسائل الباب ١١ من ابواب صفات القاضي الحديث ١ .
(٨) الوسائل الباب ٣ من ابواب صفات القاضي ٣ .
(٩) تحف العقول ٢٣٧ .
(١٠) مقاتل الطالبيين ص ٤٧ .
(١١) الارشاد للمفيد ٢٠٤ وفي طبعة أخرى ١٨٦ .
(١٢) اثبات الهداة ج ١ ص ١٢٣ .
(١٣) دعائم الاسلام ج ٢ ص ٥٢٧ كتاب آداب القضاء الحديث ١٨٧٦ .
(١٤) تحف العقول ص ٣٣٢ .
(١٥) الفقه كتاب القضاء ج ١ ص ١٥ .
(١٦) الفقه كتاب القضاء ج ١ ص ١١٨ .
(١٧) الا من باب كونها مقدمة للمحرم كاراقة الدماء وهتك الاعراض وسرقة الاموال وما اشبه ذلك .
(١٨) في اصل الحرمة لا في شدتها ودرجتها كما هو واضح .
(١٩) الجواهر ج ٤٠ كتاب القضاء ص ٦١ .
(٢٠) المسالك ج ٢ ص ٢٨٦ .
(٢١) المستند ج ٢ ص ٥١٤ كتاب القضاء .
(٢٢) المصدر ص ٥٢٩ .



الفصل الخامس

في ان الولاية لكل مجتهد جامع للشرائط لا لخصوص بعضهم



هل الولاية لكل مجتهد جامع للشرائط

[مسألة] ربما يستظهر من الادلة على ولاية الفقيه ـ بناء على تماميتها ـ كون الولاية لكل مجتهد جامع للشرائط [1] لا لخصوص مراجع التقليد وذلك لاطلاق ادلة ولاية الفقيه وعدم وجود المقيد اما اطلاقها فظاهر اذ الادلة التي استدل بها على ولاية الفقيه هي :ـ

مقبولة عمر بن حنظلة وفيها :ـ **(انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حاكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً)** .

وكذا حديث **(اللهم ارحم خلفائي)** وحديث **(العلماء ورثة الانبياء)** وحديث **(الفقهاء حصون الاسلام)** وحديث **(الفقهاء امناء الرسل)** والتوقيع المبارك وحديث (العلماء حكام على الناس) وحديث **(مجاري الامور والاحكام على ايدي العلماء بالله)** وغيرها وكل هذه الاحاديث ـ على تقدير تماميتها ـ تدل على ثبوت الولاية والحكومة ـ على سبيل البدل او الاجتماع او غير ذلك لكل من روى الحديث ونظر في الحلال والحرام ولكل عالم وفقيه وأن المنصوب من قبلهم مطلق المجتهد ، ولا دليل على تخصص هذه الولاية بمن قلده الناس خاصة مع كون المقبولة بياناً في موضع الحاجة الفعلية ولو كان الرجوع الى المقلد شرطاً لكان اغراء بالجهل الا ان يقال ان محل الحاجة كان شأن القضاء لا الحكم اضافة الى وضوح كون غير المقلد ايضاً حصناً للاسلام ووارثاً للانبياء واميناً للرسل وغير ذلك .

اضافة الى عدم تحقق التقليد ـ بالشكل الفعلي ـ زمن صدور هذه الروايات ـ بل كان كل شخص يرجع لاي راوٍ للحديث ممن نظر في الحلال والحرام اذا اطمئن

بهـ، حتى يقال بانصراف الروايات الى (مراجع التقليد) بالمعنى الاخص المتداول في ما بعد تلك الاعصار.

[اضافة] الى ماقلناه في موضع آخر من اجنبية التقليد عن الحكم كاجنبيته عن القضاء والفقيه ــ على تقدير تمامية الادلة ــ له مناصب ثلاثة: الافتاء والقضاء والولاية فلمن له الافتاء الولاية(٢) لا انها لمن استفتاه الناس فقط، كما ان لمن له القضاء الافتاء لا لمن استقضاه الناس، كما ان لمن له الولاية الافتاء والقضاء لا لمن استولاه الناس فقط، ولم يقل احد خلاف ذلك، وليس تقليد الناس لاحد مستلزماً لا رتضائهم اياه والياً كما هو واضح خارجاً كما ان تقليدهم لشخص غير مستلزم لرجوعهم اليه في القضاء ولعدم التلازم بين اهليته للافتاء واهليته لادارة الحكومة فقد يكون محققاً مدققاً في الاحكام الشرعية جاهلاً بشؤون الحكم والسياسة و بناء على ذلك قد يكون مراجع التقليد خمسة مثلاً و يكون المتصدون للحكم خمسة غيرهم اللهم الا ان يتمسك للزوم كون شورى الفقهاء متشكلة من مراجع التقليد ببعض الادلة السابقة الدالة على خصوص ذلك فلتلاحظ وليتأمل.

[ومما سبق] ــ من ان المعتبر في الحاكم جامعيته للشرائط اضافة الى رضىٰ الامة ــ يظهر ان للامة ــ جوازاً بالمعنى الاعم ــ انتخاب مجموعة من الفقهاء لتشكيل شورى الحكومة على ان يكون رأي احدهم نافذاً في الاقتصاديات لكونه اخبر بها، والآخر في السياسيات، والثالث في شؤون الحرب والسلم وهكذا ويجب على كل منهم الاستشارة من مجموعة من الفقهاء تنتخبهم الامة او ينتخبهم هوــ ان فوضت الامة اليه ذلك ــ واتباع آراء اكثريتهم وذلك جمعاً بين ادلة ثلاثة وهي:ــ

دليل اشتراط رضى الله وكون المنصوب من قبله هو المجتهد الجامع للشرائط ودليل اعتبار رضى الامة ودليل الشورى.

واما ان لم يكن المستشارون مجتهدين فلا يلزم اتباع اكثريتهم والّا لزم تحكيم من ليس منصوباً من قبله جلّ وعلا فتأمل.

[وربما احتمل] او قيل بكون الولاية(٣) لاهل الخبرة من المؤمنين ــ وان لم

يكونوا مجتهدين ــ ان انتخبتهم الامة[٤] او للمؤمنين ــ وان لم يكونوا مجتهدين ولا من اهل الخبرة ــ مع الانتخاب وهو مستند الى :ــ

[اولاً] :ــ بعض الآيات والروايات الشريفة التي يستفاد منها صحة الحكم بالعدل والقسط من كل مؤمن كقوله تعالى : **(ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل)**[٥] وهذه الآية وان لم يكن المراد بها (الحكومة) وما هو من شأن الوالي لكونها ظاهرة في المنازعات لمكان **(بين الناس)** اعم من كونها فردية واجتماعية وعقائدية ــ نظراً لمورد الآية ــ[٦] الا انها تشمل بعض شؤون الحاكم لكون فض الفتن الاجتماعية من شأنه والظاهر كون الحكم بين الناس للكل اذ الخطاب عام ، ولمسبوقيته بـ **(ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها)** الظاهر في عدم التخصص بفئة معينة فلا وجه لما ذكره الفخر الرازي : (قوله «واذا حكمتم ...» كالتصريح بانه ليس لجميع الناس ان يشرعوا في الحكم)[٧] .

وقوله **(يا ايها الذين آمنوا كونوا قوّامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنئان قوم على ان لا تعدلوا)**[٨] واللام في **(لله)** للغاية فالمأمور به هو القوامية بكل امر خير و بكل معروف لاجل الله لا خصوص القوامية في الشهادة لكون حذف المتعلق مفيداً للعموم والجملة اللاحقة من باب ذكر الخاص بعد العام والوالي العادل قائم بالخير والمعروف لله .

وقوله **(يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين او الاقربين)**[٩] والوالي الحاكم العادل قائم بالقسط بعكس الحاكم الجائر فالحاكم اذا اثقل كاهل الامة بالضرائب بالباطل ومنع الناس من التجارة ومن السفر والاقامة ومن تملك سائر المسلمين الدار والعقار ومن الزواج بامرأة مسلمة من بلدة اخرى وسلب الناس حرية ابداء الرأي وصادر اموال الناس ومنعهم من حيازة المباحات و...و... كان قائماً بالجور والا كان قائماً بالقسط والعدل ، واما احتمال كون تلك مشترطة بالاذن بحيث لولاه لما كان قياماً بالقسط فبعيد جداً نعم

لو كان الاذن شرطاً كان قيامه بالحكم غصباً محرماً لا ان تلك الاعمال لم تكن قياماً بالقسط .

ومفهوم قوله تعالى (**ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون**)(١٠) (**... الظالمون**)(١١) (**... الفاسقون**)(١٢) .

وقول علي عليه السلام : ـ (**الحكم حكمان حكم الله وحكم الجاهلية فمن اخطأ حكم الله حكم بحكم الجاهلية**) .

وقول الامام الباقر عليه السلام : (**الحكم حكمان حكم الله وحكم الجاهلية وقد قال الله عزوجل «ومن احسن من الله حكماً لقوم يوقنون»** المائدة ٥٠ **واشهد على زيد بن ثابت لقد حكم في الفرائض بحكم الجاهلية**)(١٣) .

قال في الجواهر (الى غير ذلك من النصوص البالغة بالتعاضد اعلى مراتب القطع الدالة على ان المدار الحكم بالحق الذي هو عند محمد واهلبيته صلوات الله عليهم وانه لا ريب في اندراج من سمع منهم عليهم السلام احكاماً خاصة وحكم فيها بين الناس وان لم يكن له مرتبة الاجتهاد والتصرف)(١٤) وقال ايضاً : (الى غير ذلك من النصوص الظاهرة والصريحة في الاذن بالحكم بالحق والعدل وهو الذي عندهم ، وشيعتهم اجمع نواب عنهم في ذلك لان المدار على الحكم بين الناس بحكمهم)(١٥) .

وقال ايضاً : ـ (فدعوى قصور من علم جملة من الاحكام مشافهة او بتقليد لمجتهد عن منصب القضاء بما علمه خالية عن الدليل بل ظاهر الادلة خلافها ، بل يمكن دعوى القطع بخلافها ونصب خصوص المجتهد في زمان الغيبة بناء على ظهور النصوص فيه لا يقتضي عدم جواز نصب الغير)(١٦) .

ولكن قال ايضاً : (اللهم الا ان يقال بان النصوص دالة على الاذن منهم عليهم السلام لشيعتهم المتمسكين بحبلهم الحافظين لاحكامهم في الحكم بين الناس باحكامهم الواصلة اليهم بقطع او اجتهاد صحيح او تقليد كذلك فانهم العلماء وشيعتهم المتعلمون و باقي الناس غثاء)(١٧) .

[وثانياً] : ـ ادعاء ان الحكام والولاة الذين نصبهم الرسول (ص) وعلي (ع) لم يكونوا كلهم من المجتهدين .

[وثالثاً] : ـ بل قد يقال بشمول بعض ادلة ولاية الفقيه لبعض المؤمنين غير المجتهدين لصدق العالم والفقيه وراوي الحديث على المقلد المطلع .

[ورابعاً] : ـ ان جميع الآيات المتضمنة لاقامة العبادات والقيام بامر الجهاد واجراء الحدود والقصاص والامر بالمعروف والنهي عن المنكر قد وجهت الخطاب الى عامة المؤمنين دون فئة خاصة منهم كالمجتهدين قال تعالى : (**التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين**)[١٨] ولا ريب ان في حكومة الحق حفظ حدود الله بل هي اهم ما تحفظ به الحدود وقد جعل الحفظ صفة للمؤمنين وكذا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وقال (**ولتكن منكم امة يدعون الى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون**)[١٩] وقال (**واقيموا الصلاة**)[٢٠] (**وانفقوا في سبيل الله**)[٢١] (**كتب عليكم الصيام**)[٢٢] (**وجاهدوا في سبيله**)[٢٣] (**وجاهدوا في الله حق جهاده**)[٢٤] (**الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مأة جلدة**)[٢٥] (**والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما**)[٢٦] (**واقيموا الشهادة لله**)[٢٧] (**واعتصموا بحبل الله جميعاً ولاتفرقوا**)[٢٨] (**ان اقيموا الدين لله ولاتتفرقوا فيه**)[٢٩] (**ولكم في القصاص حياة**)[٣٠] الى غير ذلك .

قال العلامة الطباطبائي (و يستفاد من الجميع ان الدين صبغة اجتماعية حمله الله على الناس ولا يرضى لعباده الكفر ولم يرد اقامته الا منهم باجمعهم فالمجتمع المتكون منهم امره اليهم من غير مزية في ذلك لبعضهم ولا اختصاص منهم ببعضهم[٣١] وقد استثنىٰ زمن النبي (ص) والامام (ع) حيث الحكومة لهما ثم قال (ولكن علىٰ اي حال امر الحكومة الى المسلمين من غير اشكال والذي يمكن ان يستفاد من الكتاب في ذلك ان عليهم تعيين الحاكم في المجتمع على سيرة

رسول الله (ص) وهي سنة الامامة دون الملوكية والامبراطورية والسير فيهم بحفاظة الاحكام من غير تغيير والتولى بالشور في غير الاحكام من حوادث الوقت والمحل كما تقدم والدليل على ذلك كله جميع ما تقدم من الآيات في ولاية النبي (ص) مضافة الى قوله تعالى (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة.. الاحزاب ٢١)(٣٢).

وقد استدل الشهيد في القواعد على جواز تولى الاحاد مع تعذر الحكام، احاد التصرفات الحكمية كدفع ضرورة اليتيم بعموم قوله تعالىٰ (**وتعاونوا على البر والتقوى**) وقوله (ع) (والله تعالى في عون العبد ما كان العبد في عون اخيه) وقوله (كل معروف صدقه))(٣٣).

وغير خفيٰ ان مقتضى ادلته جواز تولى الاحاد ــ كل الاحاد على سبيل البدل ككل واجب كفائي او الاحاد التي انتخبتها الامة ــ او غير ذلك حسب ما يستفاد من جمع الادلة مع تعذر الحكام ــ او مع وجود الفقيه الجامع للشرائط وعدم تمامية ادلة ولاية الفقيه ــ كافة شؤون الحكومة لشمول عموم (**وتعاونوا على البر والتقوى**) لذلك واليس اجراء معاهدة دولية تكون لنفع المسلمين تعاوناً على البر والتقوىٰ؟ الى غير ذلك من الامثلة.

[وربما يورد على الوجه الاول]:ــ

ان الآيات وان كانت ظاهرة في كون القيام بالقسط والحكم بالعدل واجباً كفائياً لكل مؤمن الا ان روايات ولاية الفقيه دالة على كون الحكومة للفقيه الجامع للشرائط فهي مخصصة لها ومقيدة لاطلاقاتها، نعم من لم تتم عنده ادلة ولاية الفقيه يسلم الاطلاق عنده عن المخصص وكذا لو تمت عنده ولكن ذهب الى ما ذهب اليه بعض الاصوليين من عدم مقيدية احد المثبتين للآخر كاكرم العلماء واكرم العلماء العدول حيث يكتفي باكرام مطلق العالم و يكون اكرامه امتثالا لاكرم العلماء ويحمل ذو الوصف على الاستحباب(٣٤) وكذا ما نحن فيه اذ تدل بعض الادلة على وجوب التصدي للحكم بالعدل لكل مؤمن و بعضها على وجوبه للمجتهد الجامع

للشرائط **[الا ان يقال]** بمقيدية احد المثبتين للآخر عرفاً وكون ظهور المقيد في الالزام بالقيد اقوى (٣٥) من ظهور المطلق في الاطلاق المقتضى لحمل المقيد على الاستحباب لو كان هو الاقوى الا ترى المولى لو قال لعبده اشتر اللحم ثم قال اشتر لحم الغنم فاشترى غيره كان له عقابه وكذا لو قال اشتر لي عبداً ثم قال اشتر لي عبداً اسود او عبداً خبيراً بالزراعة او غير ذلك فاشترى غيره ذمه العقلاء واستحق العقاب ، خاصة مع ملاحظة تدريجية الاحكام وورود المطلقات اولاً ثم بيان القيود بالتدريج **[وبتعبير آخر]** اما ان يعلم بوحدة المطلوب واما ان يعلم بتعدده واما ان يشك فان علم بالوحدة فاما ان يقال بمقيدية احد المثبتين للآخر ام لا فعلى الاول ينبغي حمل المطلق على المقيد والالتزام بعدم حصول امتثال المطلق باتيان فاقد القيد وعلى الثاني ينبغي حمل القيد على الاستحباب وحصول الامتثال بذاك . وان علم بالتعدد فلا مجال للقول لحمل احدهما على الآخر ويجزي اتيان فاقد القيد في امتثال المطلق لا المقيد وان شك فالامر كما فصل في الهامش .

مضافاً الى ظهور بعض روايات ولاية الفقيه في الانحصار لظهور **(نظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا)** في المجتهد ومن المستبعد جداً كون هذا القيد غير لازم التحقق بالنظر الى سياق الكلام الا ان يناقش في ظهوره في المجتهد فتأمل .

[وربما يدعى] انصراف الآيات عن الحكومة والولاية العامة بل قد يقال باجنبية بعض الآيات والروايات عن المدعى اصلاً ففي آية **(واذا حكمتم ...)** لان المقدم في قضية شرطية كهذه لا يتكفل بيان من له الحكم فهو مثل **(اذا طلقتموهن)** وفي رواية **(... فمن اخطأ)** لان نفس تصدي الحكم لمن لم يثبت مشروعية ذلك له صغرى هذه الكبرى فكيف يثبت جواز التصدي مما مفهومه المستدل به في المقام متفرع عليه اضافة الى كون المراد في المفهوم : فمن لم يخطىء ممن له التصدي للحكم للقرينة العقلية ولا يعلم كون المؤمن مطلقاً ممن له التصدي ــ ولا يخفى التأمل فيما ذكر فتأمل .

واذا تم ما ذكر ظهر ان المدار اولاً هو الحكم بالحق من شخص خاص هو الفقيه

لا مطلق المؤمن نعم بفقده تصل النوبة لولاية عدول المؤمنين .

و بذلك يظهر الجواب عن الوجه الرابع ايضاً .

[ويرد على الوجه الثاني] : كون الاجتهاد خفيف المؤونة في تلك الازمنة فلا يبعد كونهم باجمعهم مجتهدين والاحتمال غير كاف في اثبات المدعى . اضافة الى ان الكلام في جواز تولى غير المجتهد الحكم دون اذن خاص من النبي والامام بان يكون استناداً للادلة العامة الدالة على الولاية ولو فرض عدم كونهم مجتهدين الا ان ولايتهم كانت باذن النبي (ص) والامام (ع) فلا يمكن الاستدلال بتولي غير المجتهد مع اذن خاص على صحة التولي دونه اللهم الا ان يثبت الاذن العام دون مقيد او عدم الفصل .

[ويرد على الوجه الثالث] : ان سلم صدق العالم والفقيه وراوي الحديث على المقلد المطلع ـــ كما لايبعد ـــ ما ورد على الوجه الاول والرابع من مقيدية المقبولة[٣٦] وكذا رواية فاني قد جعلته عليكم حاكماً[٣٧] وغير ذلك لهذا الاطلاق هذا .

ولو لم تتم دلالة المقبولة او غيرها على تقييد الولاية وجواز تولي الحكم بالمجتهد فان احتمال كون مطلوبيته مختصة بالفقيه او الامام (ع) غير مصحح للرجوع الى اصالة عدم المشروعية ـــ كما ادعاه الشيخ قده[٣٨] اذ لا مجال للاصل مع وجود الاطلاقات والعمومات الكثيرة التي ذكرت في الوجه الاول والرابع وهي المخرجة عن الاصل الاولي الحاكم بعدم صحة اي تصرف في مال الغير ونفسه وحقه ،

[لايقال] : انه مع احتمال كون مطلوبيته مشروطة بالاذن يحتمل ان لا يكون (قياماً بالقسط والعدل) ولا (معروفاً) ولا (حفظاً لحدود الله) فلا يمكن التمسك بتلك المطلقات والعمومات لكونه فرع احراز الموضوع .

[لانه يقال] : انه لاريب في صدق تلك العناوين على من حكم فعدل عرفاً غاية الامر ـــ في فرض عدم الاذن ـــ عدم مشروعية قيامه بالامر وحفظه للحدود وحكمه بما انزل الله ـــ اذ كان هذا الحق لغيره ـــ وهذه المطلقات والعمومات تدل

علىٰ المشروعية ولا مقيد لها .

وبالجملة الاذن وعدمه دخيلان في الحكم لا الموضوع فان كانت معصية ففاعلية لا فعلية ولا ريب في صحة ان يقال (القيام بالقسط وحفظ حدود الله والحكم بما انزل الله واجب على الفئة الفلانية ومحرم على الفئة الكذائية مع وجود الفئة الاولى وعدم اذنها أو مطلقاً) .

[ومما ذكرناه ظهر وجه الاشكال] على ما ذكره المحقق الايرواني في فرع آخر قال : (فان لم يحتمل اختصاص التكليف به باشخاص معينة او طائفة خاصة كالعدول مثلا تولاه كل احد بلا ما يرجح بعضاً على بعض وان احتمل ذاك تولاه خصوص اولئك الاشخاص وتلك الطائفة المحتملة لانها المتيقن من مشروعية ذلك الفعل... نعم ان لم يقطع ببقاء التكليف كان الاصل البرائة ولم يجر دليل كل معروف صدقه حينئذٍ لعدم احراز موضوع المعروف ، وكون الفعل من كل احد معروفاً اول الكلام)(٣٩) .

[اذ يرد عليه] : انه لا ريب في صدق المعروف عرفاً على الحكم بالعدل في الناس وانقاذ الاسلام والمسلمين من الهلكة باجراء معاهدة دولية مثلاً واطلاق حريات التجارة والصناعة وغيرها للناس ولذا لا يقول احد بان ادلة الامر بالمعروف تقتصر دلالتها على امر الحكام الظلمة بتسليم الحكم الى اهله ولا يستفاد منها وجوب امر الحكام بحفظ الثغور قبال هجمات الكفار وامرهم بممانعة اللصوص والقتلة والتصدي لهم وبحفظ النظام وامرهم باغاثة المسلمين المعتدىٰ عليهم في دولة كافرة مجاورة وغير ذلك استناداً الى عدم كون ذلك معروفاً عند عدم الاذن لغير جامع الشرائط بالتصدي للحكم او عدم العلم بكون ذلك معروفاً عند احتمال اشتراط تولي اشخاص معينين ، وكذا لا يمكن ان يقال باستفادة وجوب ردع الحاكم الفاسق عن اجرائه معاهدة دولية مع دولة كافرة تكون تلك مقدمة لسيطرتهم وعن تعاونه مع عصابات المهربين للمخدرات وغيرها وعن تمهيده السبيل للفئات الضالة المنحرفة اسلاميةً ام غيرها ــ كالوهابية والشيوعية ــ لتغلغلها داخل البلاد... الخ من ادلة

وجوب النهي عن المنكر من حيث ان منشأ كونه منكراً كونه ممن ليس له تصدي الحكم لا كون متعلق ارادته او ما قام به ضاراً بالاسلام والمسلمين ، واذا كان كذلك كان مقابله وهو النافع للاسلام والمسلمين معروفاً لكونهما ضدين لا ثالث لهما مطلقاً في الافعال او في غير المباح منها فلا مجال للقول بكفاية عدم تحقق احد القيدين (كونه ممن له الامر شرعاً مع كون الفعل مطلوباً) في كونه منكراً واشتراط تحققهما في كونه معروفاً الا بلحاظ تعدد الجهة فيكون واجدُ احدهما معروفاً من جهته منكراً من الجهة الاخرى فتأمل .

ولو فرض تسليم عدم صدق المعروف كفى صدق حفظ حدود الله والقيام بالقسط وكونه حكماً بما انزل الله فاذا صدق الموضوع شملت الاطلاقات الجميع فلا معنى للقدر المتيقن .

[اللهم الا ان يقال] ان ما سبق مبنى على ان يراد من المعروف والعدل والحدود العرفي منه في لسان هذه الادلة .

اما لو قيل بالحقيقة الشرعية فيها ــ وهو بعيد ــ او قيل بارادة المعروف والعدل الواقعي كما هو مقتضى كون الاسماء اسماء لمسمياتها الثبوتية فلا يعلم مع احتمال المنع كونه معروفاً وعدلاً واقعاً اذ كما يحتمل المنع لكونه معروفاً وعدلا مزاحماً بالاقوى يحتمل عدم كونه معروفاً وعدلاً وتخطئة الشارع للعرف في توهمه ذلك فلا احراز للموضوع ــ ... فتأمل .

[واما قول الكمباني] : (والتحقيق ان المعروف والاحسان ونحوهما عنوان للواجبات والمستحبات) فان اراد به جعله لهما شرعاً ففيه :ــ ان الظاهر عدم ذلك فلا حقيقة شرعية وان اراد مساواة المعروف للواجبات والمستحبات فغير بعيد فتأمل .

ولتحقيق هذا البحث مجال آخر ويمكن الاستفادة ايضاً من التحقيق حول **« الطيبات والخبائث »** فليراجع الجواهر كتاب الاطعمة والاشربة ج ٣٦ ص ٢٣٨ وكذا المستند وغيره هذا .

[اضافة] الى بداهة صحة التصرف في مال الغير ونفسه وحقه باذنه فلمن

انتخبته الامة ذلك[٤٠] مع وضوح ضرورة وجود الحكومة والاحتياج المبرم اليها كما ذكره اول المكاسب فليست مطلوبية الحكومة اذن مختصة بالامام او الفقيه بحيث لو تعذرا كانت الحكومة غير مطلوبة ولذا ورد لابد للناس من امير بر او فاجر وحاكم ظلوم خير من فتنة تدوم الى غير ذلك من الروايات الكثيرة جداً ومع حكم العقل بذلك لتوقف نظام النوع عليها لامجال لهذا الاحتمال اصلاً ولا يبعد عدم ارادة الشيخ (قده) من قوله (نعم لو احتمل كون مطلوبيته مختصة بالفقيه او الامام...) مايشمل الحكومة.

فالقيام بامر الحكومة وان كان مطلوباً اولاً و بالذات من الفقيه الا انه مطلوب عند تعذره من غيره قطعاً فنظارته شرط مع امكانه لا شرط مطلق كما ذكره الشيخ قده.

ولذا قال الشهيد في القواعد (وهل يجوز اخذ الزكوات والاخماس من الممتنع وتفريقها في اربابها وكذا بقية وظائف الحكام غير مايتعلق بالدعاوىٰ فيه وجهان وجه الجواز ماذكرنا، ولانه لو منع من ذلك لفاتت مصالح صرف تلك الاموال وهي مطلوبة لله تعالى وقال بعض متأخري العامة «ان القيام بهذه المصالح اهم من ترك تلك الاموال بايدي الظلمة يأكلونها بغير حقها و يصرفونها الى غير مستحقها» فان توقع امام يصرف ذلك في وجهه حفظ المتمكن تلك الاموال الى حين تمكنه من صرفها اليه وان يئس من ذلك كما في هذا الزمان تعين صرفه على الفور في مصارفه لما في ابقائه من التغرير وحرمان مستحقيه من تعجيل اخذه مع مسيس حاجتهم اليه ولو ظفر باموال مغصوبة حفظها لاربابها حتى يصل اليهم ومع اليأس يتصدق بها عنهم وعند العامة تصرف في المصارف العامة)[٤٢].



هوامش الفصل الخامس

من الباب الثاني



(١) ومن جملتها رضى الناس به حاكماً وانتخابهم له كما فصلناه في موضعه، ولو لم نعتبر هذا الشرط كانت الولاية لاكثرية مجلس الشورى المؤلف من جميع المجتهدين فتأمل.

(٢) الولاية الشأنية او الفعلية ـــ على ما فصلناه في محله.

(٣) الظاهر ان الادلة اللاحقة بناء على تماميتها دليل على صحة القيام بأمر الحكومة للمؤمن فقط لاعلى ثبوت الولاية له فليلاحظ.

(٤) او دون الانتخاب ان لم نعتبر رضاها.

(٥) سورة النساء / ٥٨.

(٦) الميزان ج ٥ ص ٣٧٨.

(٧) التفسير الكبير ج ١٠ ص ١٤٢ ذيل الآية الشريفة.

(٨) المائدة / ٨.

(٩) النساء / ١٣٥.

(١٠) (١١) (١٢) المائدة / ٤٤، ٤٥، ٤٧.

(١٣) الوسايل الباب ٤ من ابواب صفات القاضي الحديث ٨.

(١٤) الجواهر ج ٤٠ ص ١٦ كتاب القضاء، ولا يخفى ان كلامه هذا في القضاء وقد ذكرناه هنا لجريانه بعينه ههنا كما لا يخفى.

(١٥) الجواهر ج ٤٠ ص ٣٠.

(١٦) الجواهر ج ٤٠ ص ١٨.

(١٧) الجواهر ج ٤٠ ص ١٧.

(١٨) التوبة / ١١٢.

(١٩) آل عمران / ١٠٤.

(٢٠) النساء / ٧٧.

(٢١) البقرة / ١٩٥.

(٢٢) البقرة / ١٨٣.

(٢٣) المائدة / ٣٥.

(٢٤) الحج / ٧٨.

(٢٥) النور / ٢.

(٢٦) المائدة / ٣٨.

(٢٧) الطلاق / ٢ .

(٢٨) آل عمران / ١٠٣ .

(٢٩) الشورى / ١١٣ .

(٣٠) البقرة / ١٧٩ .

(٣١) الميزان ج ٤ ص ١٢٢ــ١٢٣ .

(٣٢) الميزان ج ٤ ص ١٢٤ ــ ١٢٥ .

(٣٣) المكاسب ص ١٥٥ بحث ولاية عدول المؤمنين .

(٣٤) هذا لو لم يستظهر كون الامر بالمقيد من باب تعدد المطلوب فيكون اكرام العالم حينئذٍ مسقطاً لاكرم العالم دون اكرم العالم العادل فلا يجزي امتثال الاعم عن امتثال الاخص نعم عند تعذره يكون هو اللازم الا تيان وجوباً والظاهر كون مانحن فيه من هذا القبيل .

(٣٥) لا يخفى ان هذا في صورة استظهار وحدة المطلوب والا لما تنافياً حتى يحمل احدهما على الآخر **[ولو شك]** في وحدة المطلوب وتعدده كان مقتضى قاعدة الدوران بين التعيين والتخيير الا تيان بواجد القيد **[الا ان يقال]** بتفصيل لا يبقى معه مجال للقاعدة بان يقال ان الشك ان كان في العنوان والمحصل فلا مجال للبرائة وان لم يكن فان سبق صدور المطلق كان ورود المقيد فيما بعد سبباً للشك في تعلق تكليف جديد او حدوث تضييق جديد (بناء على تعدد المطلوب او على وحدته وحمل المطلق على المقيد) والاصل عدمه واصالة عدم التعدد معارضة باصالة عدم التوحد كما ان اصالة عدم حمل هذا على ذاك معارضة باصالة عدم ارادة خلاف الظاهر من ذاك ، وان تأخر فقد يقال باستظهار عدم حمل المطلق على المقيد وكون السابق قرينة على تقيد اللاحق بالقيد السابق مضافاً الى استصحاب الحالة السابقة ــ فتأمل .

(٣٦) لا باعتبار كلمة (رواة حديثنا) اذ الفرض تسليم الاعمية بل باعتبار الصدر والذيل وقد مر تفصيله عند التطرق لهذه المقبولة .

(٣٧) وسيأتي تفصيله عند التطرق لهذه الرواية الشريفة في المجلد الثاني باذنه تعالى .

(٣٨) المكاسب ص ١٥٥ .

(٣٩) حاشية المكاسب للايرواني ص ١٥٨ .

(٤٠) وبذا ظهر عدم ورود كلام الشيخ على ماذكرناه حيث قال (فمجرد كون التصرف معروفاً لا ينهض في تقييد مادل على عدم ولاية احد على مال احد او نفسه ولهذا لا يلزم عقد الفضولي على المعقود له بمجرد كونه معروفاً ومصلحة ولا يفهم من ادلة المعروف ولاية للفضولي على المعقود عليه لان

المعروف هو التصرف في المال او النفس على الوجه المأذون فيه من المالك او العقل او الشرع من غير جهة نفس ادلة المعروف)[٤١] اذ قد اعتبرنا رضى الامة في تولى احاد المؤمنين للحكم نعم خصوص هذا الدليل غير دال على الولاية بل الوكالة وشبهها ، اما ماسبقه فدال على الولاية كما لا يخفى وكذا ما لحقه ـــ فتأمل .

(٤١) المكاسب ص ١٥٥ .

(٤٢) المكاسب ص ١٥٥ .



الفصل السادس

في استقلال القوة القضائية



في استقلال القوة القضائية

[مسألة] هل القضاء سلطة مستقلة عن **(شورى الفقهاء)** او **(الفقيه الحاكم)** ام لا ؟

لا بد لتحقيق ذلك من التطرق لمسائل ثلاث :ـــ

[الاولى] :ـــ ان نصب القاضي هل هو بيد الفقيه الحاكم ام لا ؟ وهل هو محتاج الى اذنه ام لا ؟

[الثانية] :ـــ هل له ان يعزله مطلقاً او فيما لم يكن اقتراحاً وتشهياً ؟

[الثالثة] :ـــ هل تسمع دعوى احد الرعية على الحاكم اذا اشتكى عليه ظلماً شخصياً او نوعياً وهل للقاضي ـــ سواء كان نصبه بيد الفقيه ام لا ـــ الحكم على الحاكم اذا ادعى عليه احد الرعية ام لا ؟ ولنقدم البحث في :

المسألة الثالثة

[فنقول] :ـــ

المشهور ـــ في القاضي ـــ على سماع الدعوى عليه مطلقاً قال في الجواهر ممزوجاً مع الشرايع :ـــ (لو ادعى احد الرعية على القاضي سمعت كما تسمع على غيره لاطلاق الادلة السالم عن معارضة منافاة ذلك لرئاسة القضاء ، بعد حضور اميرالمؤمنين عليه السلام مع يهودي مجلس القضاء ، وحضور عمر مع زيد بن ثابت ، والمنصور مع جمال ، فان كان هناك امام رافعه اليه وان لم يكن وكان في غير ولايته

رافعة الى قاضي تلك الولاية لأندراجه حينئذٍ في المولىٰ عليه من الحاضرين في تلك الولاية وان كان في ولايته وكان له خليفة رافعة الى خليفته)(١).

وقال في «الفقه»: ـ (اذا ادعى احد من الرعية على القاضي سمعت الدعوى بلا اشكال ولاخلاف كما يظهر من ارسالهم المسألة ارسال المسلمات وذلك لاطلاق الادلة ولايتوهم انه مناف لهيبة القاضي اذ احترام هيبة الحق اولى من احترام هيبة القاضي... ولعل المسالك والجواهر وغيرهما حيث ذكروا في المقام حضور عمر مع زيدبن ثابت والمنصور مع الجمال، ارادوا بيان انه كذلك عند العامة ايضاً، كما ان الامام زين العابدين عليه السلام مع زوجته حضرا عند القاضي ومع محمدبن الحنفية تحاكما، وكذلك ورد الحضور مع الخصم بالنسبة الى بعض الائمة عليهم السلام)(٢).

واما النادر فذهبوا الى عدم سماع الدعوىٰ **[فقد احتج]** المحقق الاردبيلي على عدم سماع البينة مطلقاً: بان القاضي امين الامام وفتح هذا الباب موجب لعدم اجراء الاحكام والطعن في الحكام فلا يقبلون القضاء.

[ويرد عليه]: ـ ان القاضي الجامع للشرائط امين الامام، والبينة تثبت فسقه فليس جامعاً للشرايط ليكون امين الامام فالبينة حاكمة او واردة على قاعدة **(القاضي امين الله)** لكون القاضي الجامع للشرايط اميناً والبينة منقحة للموضوع، هذا فيما لوقامت بينة على فسقه كما هوظاهر كلامه لافي صورة صرف الدعوىٰ عليه بذلك واما فيها فالامر كما مر في الجواهر والفقه وكما سيجيء.

هذا اضافة الى انه لايمتنع على امين الامام تعمد الانحراف كما في الواقفية وكثير من اصحاب المعصومين(ع) كبني فضال والشلمغاني وغيرهم ومرجع هذا الى وضوح عدم التلازم بين حدوث الامانة وبقائها وليس جعله امينه الا دليلاً على كونه اميناً لاعلى بقائه كذلك.

هذا مضافاً الى اخصية الدليل من المدعىٰ اذ لامانعة جمع بين الامانة وبين كونه مشتبهاً في الحكم او في مستنده، اذ على فرض تسليم احراز عدم تعمد الانحراف

والحكم بالباطل مطلقاً لفرض كونه اميناً فلا يحرز عدم السهو والخطأ ومن الواضح ان الدعوى على الحاكم على قسمين :ـ ١ــ اشتباهه في الحكم ٢ــ تعمده الحكم بالباطل واطلاقات ادلة سماع الدعوى تشملهما ،

هذا كله في المنصوب بالخصوص المستكشف امانته بالخصوص من ذلك النصب واما المنصوب بالنصب العام فالامر فيه اوضح بل اولىٰ .

[واما قوله] : فتح هذا اباب موجب لعدم اجراء الاحكام **[ففيه]** :ــ

انه ان اريد عدم اجراء الاحكام الحقة ثبوتاً فهو اول الكلام اذ النزاع في ان هذا الحكم حق او جور ، وان اريد عدم اجراء الاحكام المحتمل حقيّتها او التي يراها هذا حقةً فلا بأس فيه .

اضافة الى ان فتح هذا الباب غير موجب لما ذكره اذ بعد سماع الدعوى والتحقيق ان ثبت بطلانها ثبت كونه قاضياً جامعاً للشرايط فينفذ حكمه وان ثبت صحتها فغاية الامر بعد سماع الدعوى وثبوتها الرجوع الى حاكم آخر تراضيا عليه او عينه المدعي ، فيجري الحكم السابق او نقيضه بعدئذٍ واما لزوم التسلسل صغرىً بان ينقل المحكوم عليه الدعوى الى الحاكم الآخر وهكذا فنادر الوقوع او غير واقع ابداً ، اضافة الى الالتزام بعدم سماعها لو خرجت عن الحد المتعارف فينقطع التسلسل ، اضافة الى ما التزم به «المستند» في نظير المسألة حيث قال :ــ

(ثم في جميع الدعاوي المذكورة ان كان هناك حاكم يقبله الخصمان يتحاكمان اليه والا فيكون كسائر الدعاوي التي لا حكم فيها فلا تسلط لمن عليه الاثبات على خصمه بل يعمل بالاصل حتى يظهر الامر) ــ فتأمل .

[واما قوله] بأن فتح هذا الباب موجب للطعن في الحكام وتفسيقهم فلا يقبلون القضاء(٣) **[فيرد عليه]** :ــ

ان اغلاقه موجب لتضييع كثير من الحقوق اضافة الى كونه موجباً لتجري الحكام ، مضافاً الى عدم ترتب المحذور الذي ذكره (وهو :ــ فلا يقبلون القضاء) على فتح هذا الباب كما نشاهد ذلك في فتح هذا الباب في الازمنة السابقة (كما في

قصص الرسول (ص) والامام امير المؤمنين (ع) والامام زين العابدين (ع) وغيرهم وكذا عمر والمنصور وغيرهما) وكذا في هذه الازمنة في العديد من الدول، مضافاً الى امكان رفع المحذور بان يؤخذ الاقرار من كلا المترافعين قبل الحكم على عدالة القاضي فتأمل. مضافاً الى ماذكره المرحوم النراقي (قدس سره) من انه: (يمكن سد باب تفسيق ساير الحكام بتعزير المدعي حيث اهان العلماء مع ان العدول والحاكم الآخر ايضاً امناء الله فان كان الحاكم الاول اميناً لايقدحون فيه ولايضر القدح بل ذلك موجب لسعي القضاة في الاجتناب عن العيوب او سترها فهو ايضاً مصلحة تامة)(٤) فتأمل اذ للمدعي ان يدعي انه لم يهن العلماء بل ادعى ماقام عليه العلمي وهو البينة او ادعىٰ مااطمأن به ولم يكن القصد الا احقاق الحق وابطال الباطل بمعونة اصالة الصحة فان عدّ هذا اهانة موضوعاً فليس بمحرم حكماً بل جايز او واجب نعم لو ادعىٰ دون بينة ولم يستطع الاثبات تم ذلك فتأمل.

وقد احتج على عدم السماع بدون البينة بلزوم الفساد وفيه: انه اي فساد يلزم؟ اذ غاية مايتوهم لزوم هتك حرمة القاضي والحاكم وفيه انه ان ثبت بعد التحاكم ما ادعى عليه كان هتكه في محله ولم تكن له عندالله حرمة وان ثبت عدمه كان له في ذلك رفعه اضافة الى النقض بالدعوىٰ على العلماء غير القضاة وعلى ائمة الجماعة مثلاً بل على كل مؤمن، بل في عدم السماع الفساد لاستلزامه ضياع الحقوق.

[واما]

المسألة الاولىٰ:ـ

فالظاهر ان نصب القاضي ليس بيد الفقيه الحاكم وليس محتاجاً الى اذنه بل لكل من جمع الشرائط ان يقضي بين الناس وذلك لعمومية ادلة النصب الدالة على جعل هذا المنصب لكل من جمع شرائط الفتوى ـ بل لغيره ايضاً عندنا ـ كروايتي ابي خديجة ومقبولة عمر بن حنظلة وخبر داود بن الحصين وخبر النميري ومرسلة الفقيه والمروي في الفقه الرضوي والمروي في تحف العقول وكل ما استدل به أو ايّد به

ثبوت الاذن من المعصومين عليهم السلام للفقيه بالقضاء(٥)

وهذه الادلة المستدل بها على ثبوت منصب القضاء للفقيه هي الادلة المستدل بها على ثبوت منصب الحكومة والولاية العامة له فليس القضاة في طول الحكام وليست ولايتهم مكتسبة منهم فليس نصبهم بيدهم ، بل ولاية القضاة في عرض ولاية الحكام كلتاهما مكتسبتان من الامام المعصوم بهذه الادلة العامة فالفقيه منصوب قاضياً بهذه الروايات رضى به الفقيه الحاكم ام لا كالعكس ، للاطلاق .

[ولكن قال في الفقه] : (نعم ينبغي ان يتكلم في انه اذا كان فقيه مبسوط اليد مستولي على البلاد ينصب الولاة والقضاة ويجبي الاموال و يقوم بشؤون الحرب والسلم الى غير ذلك من الشؤون العامة للامة فهل يحق لمتخاصمين ان يتحاكما الى مجتهد آخر ليس منصوباً للقضاء من جانب الفقيه المبسوط اليد ؟ احتمالان : من اطلاق ادلة التحاكم الى الجامع للشرائط فاي تأثير بعد ذلك لمبسوط اليد ومن ان مثل ذلك يوجب الهرج والمرج وان الاذن بالرجوع الى كل جامع للشرائط لا يشمل المقام لانصرافه عما اذا كان حكم قائم باذنهم عليهم السلام ،

وان شئت قلت : ان اعطائهم الولاية العامة للفقيه المستولي يلازم عرفاً شمول اذ نهم الاذن العام لكل جامع للشرائط في حال استيلاء الفقيه والاجاز ان يقاطع الناس قاضي الفقيه المستولي و ينصرفوا الى قاضٍ آخر وفي ذلك تضعيف لمقام الدولة الشرعية وهذا وان كان اقرب للاعتبار خصوصاً مع ملاحظة ان المستولي حاله حال الامام المبسوط اليد لانهم حجتهم على الناس كما ان الائمة عليهم السلام حجة الله مما يدل على الولاية العامة في كل الشؤون الا ما خرج بالدليل وليس المقام مما خرج الا ان الجزم به بحاجة الى تتبع اكثر وتأمل أعمق)(٦) .

[ويرد على ما ذكره من (ايجابه الهرج والمرج) :ـ

[اولاً] :ـ عدم لزوم الهرج والمرج وهل هو الا كرجوع الناس الى من احبوا من الاطباء او الى ايّ خبير في اي حقل فاذا صح ان لا حق للناس في الرجوع الى اي طبيب بل الى الطبيب الذي تعينه الدولة ـ كما هو كذلك في كثير من الدول اليوم

ــ صح ان لاحق لهم في الرجوع الى اي قاضٍ بل الى القاضي الذي تعينه الدولة وكما لايلزم الهرج والمرج من رجوع الناس الى اي طبيب ــ وان ادعى ذلك الجدد ــ بشهادة العصور السابقة حيث لم يكن الطبيب مقيداً باجازة الدولة ولم يلزم الهرج والمرج كذلك لايلزم من رجوعهم الى اي قاض .

نعم للدولة في كلا الموردين فيما اذا لم يكن مدعى الطب طبيباً او القاضي اهلاً ان ترشد الناس الى ذلك لعمومات الامر بالمعروف وارشاد الجاهل .

[وهل لها منعهما احتمالان]:ــ

من : «**الناس مسلطون**» فلكل ان يرجع لمن شاء وظهور الروايات في ان تعيين القاضي الجامع للشرائط بيد المترافعين (**اجعلوا بينكم رجلاً ممن قد عرف حلالنا وحرامنا**) (**انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حاكماً**) الى غيرذلك ، الظاهر في ان تشخيص الموضوع (كونه جامعاً للشرايط) بيدهما كما هوكذلك في كل الموضوعات التي رتب الشارع عليها احكاماً ومحمولات بل المقبولة (**انظروا...**) صريحة في ذلك وكما هو كذلك في مرجع التقليد ومن : ان شأن الحاكم ذلك فروايات الحكومة حاكمة على ماذكر من وجهي الاحتمال الاول فتأمل(٧) .

وقد يقال بان للفقيه الحاكم عند تشخيصه عدم صلاحية هذا القاضي للقضاء ان يرفع دعوى عليه الى قاض آخر وهي دعوى مسموعة و يكون الحكم ماحكم به القاضي الآخر فيكون الامر في هذه المسألة كعكسها وهي مالو ادعىٰ قاض ــ او غيره ــ على حاكم او من رشح نفسه للحكومة فقدانه للشرائط هذا .

[ثانياً] : عدم حرمة كلما استلزم مطلق الهرج والمرج بل الهرج والمرج المستلزم لدرجة خاصة من اختلال النظام هو المحرم ــ كما مرّ في موضع آخر ــ والا لكان لقائل ان يقول بعدم جواز حكم اي فقيه بالهلال مثلاً مع وجود الفقيه الحاكم وان يقول بعدم صحة اعتراض اي فقيه أو اي خبير على الدولة ــ لاستلزام كليهما نوعاً من الهرج والمرج ، وان يقول بعدم جواز تأسيس اية شركة الا باذن الدولة ــ كما

هو في قانون بعض الدول ــ لذلك وهكذا وهلّم جراً مما يؤدي الى الدكتاتورية والى الاشتراكية هذا .

ووجود حكم قائم باذنهم لاينافي الاذن العام لكل جامع للشرائط بالقضاء .

ودعوى الانصراف غير تامة ولا اقل من كونه بدوياً اضافة الى ماسبق من ان الدليل الدال على الاذن للفقيه بالحكومة ونصبه لها هو نفس الدليل الدال على الاذن له بالقضاء ونصبه له وهو ظاهر في ان لكل فقيه منصبين الحكومة والقضاء ــ سواء وصل الى السلطة ام لا ــ وكما لا يسقط سائر الفقهاء عن منصب الحكومة بتسلم احدهم للسلطة ــ المقتضي لكون الحكم شورى بين الفقهاء كما سبق ان ذكرناه ــ كذلك لا يسقطون عن منصب القضاء الدالة ادلته على فعليته لهم مع جمع الشرائط .

[واما قوله : (وان شئت قلت ...) ففيه] :ــ

[اولاً] : ــ ان الكلام في نفس دعوى اعطاء الولاية العامة بحيث تشمل ساير المجتهدين اذ لا يعلم من الادلة الدالة على اعطائه منصب الحكومة ــ والدالة على اعطائه منصب القضاء كالمقبولة وخبري ابي خديجة وغيرها ــ كون ولايته بحيث لا اذن لغيره في التصدي للقضاء مع وجوده بل سيأتي ظهور الادلة في العدم ــ فتأمل .

[وثانياً] : ــ ان الامام اعطى الولاية العامة للفقيه لا (للفقيه المستولي) فلا يمكن دعوى استلزامه لما ذكره من اللازم والا بان ادعي اعطاء الولاية للفقيه المستولي فقط لزم استثناء الاكثر شبه المستغرق بل الكل ، واما دعوى اعطائها للكل في صورة عدم استيلاء احدهم وللمستولي في صورة استيلاء احدهم فعارية عن الدليل بل الدليل على خلافها كما سبق .

[ثالثاً] : ــ استلزام ذلك لعدم كون الفقيه الحاكم منصوباً للقضاء بما هو جامع للشرائط بل بما هو منصوب من قبل نفسه ــ ان صح ذلك ــ فيلزم الالتزام اما بعدم صحة كونه قاضياً او كونه قاضياً منصوباً من قبل نفسه وكلاهما كما ترى ــ فتأمل .

[واما قوله] (والاجاز... وفي ذلك تضعيف لمقام الدولة الشرعية) [ففيه]:ـــ

[اولاً]: انه لاتلازم بين عدم جواز مقاطعة قاضي الفقيه المستولي و بين عدم نصب سائر الفقهاء بالاذن العام ولا بين الجواز والنصب ، فيلتزم بنصب سائر الفقهاء و بجواز رجوع الناس اليهم لا الى حدّ الاعراض المطلق عن قاضي الفقيه و بعبارة اخرى هذا الدليل اخص من المدعى .

[وثانياً]: ـــ انه لادليل على حرمة تضعيف الدولة الشرعية اذا كان بالحق وهل ذلك الا كاعراض الناس عن تقليد احد الفقهاء او عن الرجوع الى احد القضاة ـــ في زمان عدم استيلاء الفقيه على الحكم ـــ المستلزم لتضعيف مقام هذا الفقيه او القاضي الشرعي المنصوب من قبل الامام (ع) وهل يلتزم احد بذلك ؟

فاذا كان المنصوبون من قبل الامام عليه السلام للقضاء متعددين كان الناس مخيرين في الرجوع لاي واحد شاؤوا وليس للفقيه ان يلزمهم بالرجوع لمن عينه ككل واجب تخييري وهذا التضعيف لا بأس به وهل هو الا كاعراض الناس عن شراء بضائع الدولة واقبالهم على شراء بضائع التجار؟ وهل يلتزم بحرمة ذلك لانه تضعيف للدولة وكذا في اشباهه وهو كثير وهل يحق للفقيه الحاكم ان ينتخب احد افراد الواجب التخييري ثم يجبر الناس على انتخابه بدعوى ان في عدمه تضعيفاً للدولة الشرعية ؟

[وثالثاً]: ـــ ان المقاطعة بما هي متضمنة للتضعيف و بقصد التضعيف محرمة لا بما هي ولا يلزم من عمومية الاذن الاول ـــ فتأمل .

ورابعاً: ـــ ان هذا الدليل ان تم يستلزم عدم صحة الاذن العام لكل جامع للشرائط لتولي القضاء لا عدم الوقوع والصحة مسلمة .

[واما قوله] (خصوصاً مع ملاحظه...) [ففيه] ما سبق من كون حجيّتهم على الناس في عرض حجية القضاة عليهم ، اضافة الى ان كون شخص حجة مولى اعم من ثبوت ماله من الحقوق والاحكام الوضعية ، له(٨) .

اضافة الى ان المقام مما خرج لعمومات واطلاقات الاذن بتولي القضاء لكل من

جمع الشرائط هذا .

[اما المشهور] :ــ فظاهر اطلاقاتهم ان لكل من جمع الشرائط ان يقضي بين الناس دون حاجة لاذن الفقيه الحاكم .

قال في الشرايع : (ومع عدم حضور الامام عليه السلام ينفذ قضاء الفقيه من فقهاء اهل البيت الجامع للشرائط المشترطة في الفتوى لقول ابي عبد الله عليه السلام فاجعلوه بينكم قاضياً فاني جعلته قاضياً فتحاكموا اليه) .

وتبعه الجواهر(٩) .

والمسالك(١٠) وغيرهما .

واما المسألة الثانية

[فان قلنا] باحتياج الفقيه الذي يريد تولي القضاء الى اذن الفقيه الحاكم كما احتمله او قربه السيد الوالد دام ظله وقلنا بان للفقيه الحاكم ان يعزل قاضية اقتراحاً ــ اي دون ان يفقد احد الشرائط المعتبرة في القاضي ودون ان تقتضي المصلحة ذلك ــ كما ارتضاه الجواهر والفقه فالموازنة بين الحاكم او (شورى الحكومة) وبين القاضي ايضاً محفوظة اذ للحاكم ان يعزل القاضي ، وللقاضي بل لاي واحد من افراد الامة ان يرفع دعوى على الحاكم ــ فيما اذا حاد عن الصراط ــ فيترافعان الى قاضٍ آخر اذ قد سبق سماع الدعوى على القاضي ــ كما ارتضاه الجواهر والفقه ايضاً .

[واما لو قلنا] بعدم احتياج الفقيه في القضاء الى اذن الفقيه الحاكم كما هو المشهور وقلنا بان له ان يعزل قاضية الذي نصبه هو اقتراحاً كما هو المنصور فحفظ التوازن بين الحاكم والقاضي اوضح اذ للحاكم ان يعزل من نصبه هو للقضاء لا سائر الفقهاء القضاة الذين لم ينصبهم هو ، وله ان يعزل من نصبه(١١) .

وعلى هذا فالقضاء سلطة مستقلة عن سلطة الحكومة اذ كل من جمع الشرائط له ان يتولى القضاء وليس للحاكم عزل من لم ينصبه هو منهم ، وكما تسمع دعوى القاضي على الحاكم تسمع دعوى الحاكم على القاضي .

[واما لو قلنا] بعدم احتياج الفقيه في القضاء الى اذن الفقيه الحاكم وقلنا بعدم صحة عزله لقاضيه اقتراحاً كما انتخبه الشرايع و بعض آخر ، فاستقلال القوة القضائية عن الحاكم او شورى الفقهاء اوضح ، ودعوى كل منهما على الآخر مسموعة وليس له ان يعزل من نصبه اقتراحاً بل اذا كانت المصلحة في ذلك فان ادعى القاضي عليه عزله اقتراحاً سمعت الدعوى وترافعا الى قاض آخر ، فلا يمكن لذا ان يحيد عن الحق ولا يمكن لذاك اذ كل منهما لبالمرصاد للآخر والله الموفق المستعان والحمد لله رب العالمين وصلى الله عليه محمد (ص) وآله الطاهرين (ع) .

هوامش الفصل السادس

(١) الجواهر ج ٤٠ ص ١٥٨ كتاب القضاء المقصد الثاني المسئلة الرابعة.

(٢) الفقه كتاب القضاء ج ١ ص ٢٠٠.

(٣) يمكن تقسيم هذا الكلام الى شطرين: ١ـ فتح هذا الباب موجب للطعن في الحكام وتفسيقهم وهو غير صحيح في نفسه ٢ـ انه غير صحيح لاستلزامه عدم قبوله القضاء، وان كان صريحه هو الشق الثاني وقد اجبنا عن كليهما.

(٤) المستند كتاب القضاء المسئلة السابعة ج ٢ ص ٥٢٩.

(٥) راجع المستند ج ٢ ص ٥١٦ كتاب القضاء، المطلب الاول، البحث الاول المسألة الثالثة. والجواهر ج ٤٠ ص ٣١ـ٣٣.

(٦) الفقه القضاء ص ٣٣ ج ١.

(٧) اذ قد يستشكل بكونه شأنه او يقال بان ظاهر ونص تلك الروايات مقيد ومبين لدائرة حدود اختيارات الحاكم ـ فتأمل.

(٨) لذا كان الاولىٰ الاستدلال بـ (فاني قد جعلته عليكم حاكماً) الدال على ان له كل ما هو من شأن الحاكم ومنه نصب القضاة. وفيه انه لم يثبت انه من شأنه ومن حقه عرفاً منع المتحاكمين من اختيار قاض آخر.

(٩) الجواهر ج ٤٠ ص ٣١.

(١٠) المسالك ج ٢ ص ٢٨٤.

(١١) عزله عن المنصب الرسمي والا فله ان يقضي اذا تروفع اليه.



خاتمة

في بيان عدم استلزام شمول ادلة الحجية للمتعارضين الجمع بين المتناقضين او المتضادين



حيث قد سبق كثيراً في الكتاب الاستناد الىٰ شمول ادلة الحجية للمتعارضين وادعاء عدم محالية ذلك ، كان من المحبذ التطرق لذلك مستوعباً فنقول قال السيد الخوئي ــ مدظله ــ في التنقيح (و يرد على التمسك بالاطلاق ، انا ذكرنا غير مرة ان اطلاق ادلة الحجية لا يشمل المتعارضين ولا مجال فيها للتمسك بالاطلاق ، بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية كما اذا ورد خبران دل احدهما على وجوب شيء والآخر على حرمته ، او ــ قامت بينة على طهارة شيء والاخرى على نجاسته ، فانه لا يشمل ادلة اعتبار الخبر ، او البينة او غيرهما من الحجج والامارات شيئاً منها وسره ان شمولها لكلا المتعارضين يستلزم الجمع بين الضدّين او النقيضين وشمولها لاحدهما المعين دون الآخر بلا مرجح ، ولاحدهما المخير ، اعني : احدهما لا بعينه لا دليل عليه ، لانّ مفاد ادلة الاعتبار انما هي الحجية التعيينية لا حجيّة هذا او ذاك . اذاً مقتضي القاعدة هو التساقط في كل دليلين متعارضين اللهم الا ان يقوم دليل على ترجيح احدهما او على التخيير كالاخبار العلاّجية وهو مختص بالخبرين المتعارضين ولا دليل عليه في سائر الدليلين المتعارضين والمقام من هذا القبيل فاطلاقات ادلة التقليد غير شاملة لفتو يي الاعلم وغيره مع المعارضة ، بل لا بد من الحكم بتساقطهما كما في غير المقام[1] .

[وربما يورد عليه بوجوه] :

[الاول] : النقض[2] ــ في الشبهات الموضّوعية ــ بمن قامت عنده البيّنة على نجاسة شيء ، فوظيفته الاجتناب عنه ، كما ان من لم تقم عنده البيّنة علىٰ نجاسته وظيفته الحكم بطهارته ، حسب قاعدة الطهارة ، لتحقق موضوعها بالوجدان وهو

الشكّ في الطهارة ــ وقد التزم بذلك في التنقيح (٣) فكما يستحيل اعتبار المتضادين او المتناقضين يستحيل الاعتبار وعدم الاعتبار ولا فرق بين وجود دليل واحد يستلزم بعمومه الجمع بين الضدّين او النقيضين و بين وجود دليلين يدل احدهما على احد النقيضين او الضدين والآخر على الآخر.

[ولو قيل] : ان الاعتبار بالنسبة الى شخص ، وهو من قامت عنده البينة وعدم الاعتبار بالنسبة الى شخص آخر وهو، من لم تقم (٤) . او بالنسبة الى جزء دون آخر.

[قلنا] : الجواب ، الجواب ، اذ نقول حجية رأي الأعلم واعتباره لمقلده ــ او للآخذ بقوله ــ واعتبار رأي ذاك الآخر لمقلده .

ولا يلزم من شمول ادلة الحجية لكليهما الجمع بين الضدين او المتناقضين ، اذ هذا يتم لو التزمنا بوجوب تقليد العامي لجميع المجتهدين ، وهو واضح البطلان ، اما لو التزمنا بوجوب تقليد ــ العامي مجتهداً واحداً ــ في المسئلة المعيّنة ــ فلا يلزم من اعتبار الرأيين ، الجمع بين المتضّادين لا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة الامتثال اذ لم يعتبرا في حقّ شخص واحد بل اعتبر كل في حق مقلّد ولا يلزم من اعتبار الوجوب في حق شخص ــ وهو مقلّد زيد مثلا ــ ، واعتبار الحرمة في حق آخر ــ وهو مقلد عمرو مثلا التضاد ــ كما لا يخفىٰ لعدم وحده المتعّلق .

فكما ان اعتبار الطهارة في حق زيد وعدم اعتبارها في حق زيد نفسه مستلزم للتناقض دون اعتبارها في حق زيد وعدم اعتبارها في حق عمرو ــ ولو لتبدل الموضوع علي ما ذكره دام ظله (٥) ــ كذلك اعتبار الحرمة ــ وهي فتوىٰ المرجع الاول ــ واعتبار الوجوب ــ وهي فتوىٰ المرجع الثاني ــ في حق شخص واحد او في حق الشخصين .

هذا مع وضوح انَّ من ادعى شمول اطلاقات ادلة الحجيّة لصورة التعارض لم يدع حجيتهما معاً و بشرط شيء في حق الشخص الواحد ، بل اراد حجيّة رأي هذا لمقلّده فقط ، وذاك لمقلّده فقط ــ هذا بناءً على ــ عدم جواز العدول او التبعيض في

التقلّيد ، اما بناء علىٰ جوازهما فالامر كذلك اذ لم يقل باعتبار كلا الرأيين ولزوم اتباعهما في زمن واحد بل في زمنين ، ففي زمن تقليد هذا رأيه حجة وفي زمن الاخذ برأي الآخر رأيه هو الحجّة .

[ولا يرد] ماذكره في المصباح بقوله (لا يقال ، يمكن تقييد الحجية في كل منها بالأخذ به ونتيجة ذلك هو التخيير وجواز الاخذ بايّ منها شاء المكلف فانه يقال : كلا ، فان لازمه ان لا يكون شيء من المتعارضين حجّة في فرض عدم الأخذ بهما اصلاً ، فيكون المكلّف مطلق العنان بالنسبة الىٰ الواقع فيتمسك بالبرائة ، لو لم يكن في البين دليل آخر من عموم او اطلاق او اصل مثبت ، للتكليف ولا يلتزم القائل بالتخيير بذلك ولا يقاس المقام على التخيّير الثابت بالدليل فانّه لو تمتّ الاخبار الدالة على التّخيير في تعارض الخبرين فهي بنفسها تدل على لزوم الاخذ باحدهما وعند تركه يواخذ ــ بمخالفة الواقع نظير الشبهات قبل الفحص التي لا تجري البرائة فيها وهذا بخلاف ما اذا استفيد التخيير من تقييد دليل الاعتبار فانّ مفاده بناءً على التقييد ليس الاّ حجية كل من المتعارضين في صورة الاخذ بواحد منها ولا تعرض له لوجوب الاخذ وعدمه)(٦) .

[اذ يرد عليه] :

[اولاً] :انّ دلالة ادلّة التّخيير على لزوم الاخذ باحدهما لا يرفع الاشكال ، اذ ان حجيّة كل منهما لو قيد بالاخذ به فانها سترتفع بعدم الاخذ بها وجب الأخذ او لم يجب فليس وجوب الاخذ فارقاً بين ما لوثبت التخيير بالدليل وما استفيد من تقييد دليل الاعتبار .

و بعبارة اخرىٰ : لو لم يأخذ باحدهما فعل محرّماً ــ تكليفاً ــ اما وضعاً فكلاهما ليس بحجّة لفرض كون الحجية مقيدة بالاخذ ــ ولا يلتزم هو دام ظله بذلك (كما لم يكن القائل بالتخيير فيما لو استفيد من تقييد دليل الاعتبار ملتزماً بذلك) اتراه يلتزم في موارد التخيير الثابّت بالدليل ــ بناءاً على تمامية الاخبار الدالّة على التخيير في تعارض الخبرين ــ(٧) بعدم حجيّة كلا الخبرين ؟ وان كان يستحق العقاب

بتركهما ؟ ـــ .

هذا اضافة الى اسوئية الامر ههنا : اذ كيف يستحق العقاب على مخالفة ماليس بحجّة (سواء قلنا ان الحجيّة بمعنى جعل المماثل او بمعنى المنّجزية والمعذرية او بمعنى الكاشفية والطريقية وجعل ماليس بعلم علماً على ما هو مسلكه)[٨] مع كون وجوب الاخذ باحد الخبرين طريقياً فاذا لم يكونا حجّة يعني انهما ليسا بطريقين ولا كاشفين وكيف يكون ترك الاخذ بما ليس بطريق ولا كاشف محرّماً مستحقاً عليه العقاب اللهم الا ان يلتزم بالوجوب النفسي وهو كما ترى ـــ فتأمل[٩] .

[ثانياً] : سلّمنا رفعه للاشكال لكن نقول : ههنا ايضاً ـــ اي في صورة استفادة التخيير من تقييد دليل الاعتبار ـــ لنا دال على لزوم الاخذ باحدهما «وان لم يكن الدلّيل اللفّظي الدّال على حجيّة كلّ في صورة الاخذ به ، دالاً على لزوم الاخذ» :

وهو : العلم الاجمالي بانّ احدهما طريق ولو لم يبتل بالمعارض لكان اللازم الاخذ به والعلم بان في تركهما المخالفة القطعية ـــ فتأمّل[١٠] أو نقول بناء العقلاء على لزوم الاخذ باحدهما **(اذ لاشكّ في كون بنائهم على لزوم الاخذ بقول احد الخبيرين اذا تعارضا لاطرحهما والرجوع الى اصل ـــ البرائة او الاشتغال مثلاً لااقّل من مسلمية بنائهم على ذلك عند تعارض الاعلم وغيره فتأمّل)**[١١] .

[ثالثاً] : انّ المحذور الثبوتي الذّي ذكره لايرتفع فيما لو دل الدلّيل الخارجي على لزوم الاخذ باحدهما فيما لو تمتّ دلالة الاخبار على التخيّير ـــ كما ادعاهُ اذ نعود فنسأل ـــ : في صورة وجود الدّال على لزوم الاخذ باحدهما فهل احدهما المأخوذ به حجّة مطلقاً ؟ ام مقيّداً بترك الآخر ، ام مقيّداً بالاخذ به ؟ فان كان حجة مطلقاً لزم التعبد بالمتناقضين او المتضادين ـــ على ما ذكره ـــ وان كان حجّة بشرط ترك الآخر لزم اتصاف كل منهما بصفة الحجية عند ترك الاخذ بهما فيعود محذور التعبد بالمتناقضين ـــ على ذكره ايضاً ـــ وان كان حجة بشرط الاخذ به لزم ان

لايكون شيء من المتعارضين حجة في فرض عدم الاخذ بهما اصلاً ــ كما ذكره ايضاً ــ ومن الواضح انه لايمكنه الالتزام بحجّية احدهما بعينه لما ذكره ايضاً من لزوم الترجيح بلا مرجح فراجع المصباح(١٢) وكلما اجاب به عن هذا الاشكال نجيب به على اشكاله على ما نحن فيه فليدّقق .

و بعبارة اخرىٰ ــ حجيّة كلّ منهما مشروطة بترك الآخر او بالاخذ به اولاً .. الخ .

[الوجه الثاني] : [ان الحجيّة ان كانت] بمعنى المنجّزية والمعذرية ــ كما التزمه الآخوند ــ فلا يلزم من التعبّد بالمتعارضين وجعلهما حجّة الجمع بين الضدّين او النقيضين والتعبد بهما اذ لا مانعة جمع بين كون كلا الرأيين المتعارضين ــ مثلا ــ معذرين (فيما لواخطأ) فكلاهما للعبد ان يعتذر بهما عن المخالفة(١٣) وكون احدهما منجزاً والآخر معذراً (لواصاب احدهما) وكونهما معذرين يتصوّر حتى في حق الشخص الواحد في المورد الواحد اما كون احدهما منجزاً والآخر معذراً في حقّ الشخصين (وهما مقلّدا المرجعين) فواضح اما كونهما معاً في حقّ شخصٍ واحد بل وفي مسئلة واحدة ايضاً فيمكن تصويره ايضاً بان تكون المنجزّية واحتجاج المولى على العبد واستحقاقه العقاب مشروطة بعدم سلوك الآخر او مشروطه بالاخذ به والاشكال عليه مندفع بما سبق .

[وان كانت] بمعنى جعل المماثل فكذلك ايضاً اذلا مانع(١٤) من جعل حكمين ظاهرّيين على طبق مودىّ الامارة لشخصين او جعل الحكم المماثل في حق من اصاب ومقلّده وعدم جعل شيء في حق من اخطأ او بالعكس (بان يجعل حكم على طبق مودىٰ الآمارة ان خالفت الواقع ولا يجعل شيء ان اصابته) (ومن هنا قالوا ان ظنيّة الطريق لاتنافي قطعيّة الحكم)(١٥) .

[وان كانت] الحجيّة بمعنىٰ جعل ما ليس بعلم علماً تعبّداً اعني جعل الطريقية الى الواقع ــ على ما هو مسلكه(١٦) والذي يكون اثره تنجيز الواقع على تقدير المصادفة والتعذير عنه على تقدير الخطأ(١٧) فالامر ايضاً كذلك ــ اي لا يستحيل جعل

المتعارضين حجّة ولا يستلزم ذلك الجمع بين الضدين او النقيضين ــ اذ اي جمع بين الضدّين او النقيضين في جعل هذا طريقاً الى الواقع ونازلاً منزلة العلم في حق مقلد زيد وجعل ذاك طريقاً الى الواقع ونازلاً منزلة العلم في ترتيب الآثار ــ في حق مقلّد عمرو؟

وكما لا تستلزم حجيّة رأي كلّ فقيه لنفسه على هذا المبنى وعلى سائر المباني ــ حتّى في صورة تعارض آراء الفقهاء والمجتهدين ــ الجمع بين النقيضين او الضدّين لا في مرحلة الامتثال ولا في مرحلة الجعل كذلك لا تستلزم حجيّة رأي كلّ فقيه لمقلّده ذلك، بل هو اَولى لتبعيّة حجيّة رأي الفقيه لمقلّده، لحجيّة رأيه لنفسه ولجعل الشارع الطريقية للواقع لآرائه فتأمل.

ولا يريد القائل بشمول ادلّة الحجية للفتويين المتعارضتين ازيد من ذلك، اي حجيّة رأي كلّ فقيه لمقلّده وجواز تقليد كلّ شخص لأيّ مجتهد ابتداءً او ابتداء واستمراراً ــ (ولا مانعة جمع بين الاعتبارين، كما لا مانعة جمع بين اعتبار هذه الدار ملكاً لزيد وتلك لعمرو، واعتبار هذه ملكاً لزيد دون عمرو)، بل لنا ان نقول ان كونهما حجّة في حقّ الشخص الواحد في المورد الواحد لا يستلزم محذوراً، بيانه: ان تنزيل ما ليس بعلم منزلة العلم، انما هو بلحاظ الأثر، فاذا كانت الآثار متعدّدة امكن التنزيل بلحاظ هذا الاثر وعدمه بلحاظ ذاك، او تنزيل هذا بلحاظ الاثر وتنزيل ذاك بلحاظ ذاك، فيمكن جعل الفتويين حجّة لزيد مثلاً بمعنى تنزيلهما منزلة العلم ــ فتنزل هذه الفتوى بالحرمة منزلة العلم بها في المنجزيّة[١٨] وتلك منزلة العلم بالوجوب في المعذرية (لو كانت الاولىٰ مصيبة في نفس الامر، والثانية مخطئة) او ينزل كلاهما منزلته في المعذرية[١٩] (لو كانتا مخطئتين في متن الواقع) ولا تلزم اللغوية من التنزيلين، اذ قد تكون لمصلحة التسهيل والتوسعة على المكلّفين او لغير ذلك من المصالح (اذ في تنزيلهما منزلة العلم وتسويغ الرجوع الى المتساويين في العلميّة او الىٰ الاعلم وغيره ــ تسهيلاً وتوسعة لا تخفى على الناظر) ــ ولا منافاة بين التنزيلين والاعتبارين اذ اعتبار هذه

الصلاّة ــ كالجمعة مثلاً ــ واجبة (لتنزيل الفتوى بها منزلة العلم بها) بلحاظ المتجزية ــ مثلاً ــ واعتبار تلك ــ كالظّهر مثلاً ــ واجبة بلحاظ المعذرية، ولاتنافي بين الاعتبارين في مرحلة الجعل ــ كما اعترف به دام ظله[٢٠] ولا في مرحلة الامتثال ان التزمنا بكون اتباع احد القولين مسقطاً للآخر عن الحجية والجعل التنزيلي بان كانت حجيّة كل منها مشروطة بالاخذ به. والخلاصة تعدّد الاثر ينتج امكان التعبّد بها جعلاً وعدم امكان الجمع امتثالا ينتج التخيير ومشروطية كلٍّ بالاخذ به و بعبارة اخرى يوجب رفع اليد عن اطلاق دليل الاعتبار بالنسبة الى كلّ منها ــ فتأمّل جدّاً[٢١].

[الوجه الثالث]: ان الدليل الذي اقامه ــ وهو لزوم الجمع بين الضدين او النقيضين، على فرض تسليمه ــ اعم من المدعىٰ ومن ما يضاده، بيان ذلك،: ان محاليه الجمع يقتضي احد امرين على سبيل البدل احدهما عدم شمول دليل الحجيّة للمتعارضين وثانيها: شموله لهما ورفع اليد عن اطلاقهما المقتضي للتعيين و بعبارة اخرى ان محذور الجمع بين الضدين والنقيضين يرتفع بكل واحد منهما ولا يكون اللازّم الاعّم دليلاً على احد الملزومين بعينه (اذ الاستحالة لازمة للشمول مع الاطلاق وترتفع بارتفاع الشمول كما ترتفع بارتفاع الاطلاق) و بعبارة ادقّ: لايستلزم بطلان ومحاليّة اللازم المتفرع على مجموع الموصوف والصفة عدم خصوص الموصوف بل يتم مع عدم خصوص الصفة (الموصوف: الحجية، والصفة: اطلاقها) وقد صرّح هو ــ ايضاً ــ بوجود هذين الاطلاقين اي اطلاق ادلّة الحجيّة لشمولها هذه الفتيا وتلك واطلاق آخر من جهة اخرى وهو حجيّة كل منهما اخذ بالآخر ام لم يؤخذ به كما صرح بعدم امكان الاخذ باطلاقها من كلتا الجهتين لاستلزامه الجمع بين الضدين او النقيضين[٢٢] ومن الواضح ارتفاع المحذور برفع اليد عن ايّهما كما اوضحناه قبل قليل ــ بل نقول ان الاطلاق من الجهة الاولى لكونه غير مستلزم للجمع بينهما ــ بل لعدم وجود التعارض بين ما شملهما هذا الاطلاق لامقتضي لرفع اليد، عنه وانما يجب ان يرفع اليد عن الاطلاق الثاني لكون

التعارض والتهافت ناشئاً من قبله ، اذ به يوجد التعارض و بعدمه يرتفع ومن المسلم ان التساقط على فرض تسليمه ــ فرع التعارض ، فاذا كان التعارض في جهة خاصة وناشئاً من قبلها ــ وهو وجود الاطلاق الثاني ــ كان التساقط في تلك الجهة .

[وبذلك] اتضّح عدم تمامية ماذكره في التنقيح من (ان الحجيّة في المتعارضين اذا كان بالاطلاق ، فلوجود اطلاق من جهة اخرى (اي حجيّة كلّ منهما اخذ بالآخر ام لم يؤخذ به) يكون رفع المعارضة بينها منحصراً في احد صور هي :
١ــرفع اليد عن كلا الاطلاقين في احدهما والالتزام بهما في الآخر اي الالتزام بحجية احد المتعارضين دون الآخر رأساً ــ ٢ــ ٣ــالالتزام بكلا الاطلاقين في احدهما و بالاطلاق الاول فقط في الآخر اي ان تكون حجيّة احدهما ــ كفتوى الاعلم ــ مطلقة وحجيّة الاخرىٰ ــ كفتوى غير الاعلم ــ مقيدة و بالعكس ٤ــ الالتزام بالاطلاق الاول في الاثنين ورفع اليد عن الاطلاق الثاني في كليهما ، اي الالتزام بحجيّة كل منهما مقيّدة بما اذا لم يؤخذ بالآخر ــ مثلاً ــ وحيث ان شيئاً من ذلك لامرجح له فلا يمكننا التمسك بالاطلاق في شيء من المتعارضين لا في اصل الحجيّة ولا في اطلاقها وتقييدها وهو معنى التساقط كما قدمناه)[٢٣] انتهي مع تلخيص واضافة توضيحية .

[اذ ان التعارض] اذا كان ناشئاً من الاطلاق الثاني كان الالتزام بغير الصورة الرابعة ترجيحاً بلا مرجح لا بها فانّ الاطلاق الاوّل لامقتضي لرفع اليد عنه لعدم طرو التعارض من قبله ورفع اليد عن الاطلاق الثاني في احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح فلا محيص عن رفع اليد عنه فيهما اذ الالتزام به فيها مستلزم للتعبد بالمتناقضين او المتضادين ــ على ما ذكره ــ ومما يؤيّد ذلك بل يدل عليه : ما اذا ورد (اكرم العلماء) مثلاً وعلمنا خارجاً ان زيداً وصديقه ــ مثلا ــ لا يشملهما حكم واحد ابداً (ومثله ما لو كان المكلّف عاجزاً عن الجمع) فدار الامر بين الحكم بعدم وجوب اكرامهما للتسّاقط و بين التحفظ على الوجوب في كليهما ورفع اليد اطلاقهما في التعيّن (وهو الاطلاق الثاني) فانه يتعين حينئذٍ

الاخير وهو يقتضي الحكم بوجوب كل منهما تخييراً[٢٤] وهذا ما التزم به السيّد الخوئي واضاف (ومعه لا مقتضي في المقام لرفع اليد عن حجية فتوى الاعلم وغيره اعني الحكم بتساقطهما بل لا بد من الاخذ بالحجيّة في كلتا الفتويين ورفع اليد عن اطلاقهما المقتضي للتعيين وهذا ينتج حجيّة كلّ منهما على وجه التخيّر).

[واما ما ذكره] دام ظله من الجواب عن هذا الاشكال بـ : (و يرده ان موارد التعارض بين الدليلين التي منها المقام لا يمكن قياسها بما اذا كان لكل من الدليلين نص وظاهر وامكن الجمع بينهما بحمل الظاهر من كل منهما على نص الآخر فان القياس مع الفارق اذ في تلك الموارد لا مقتضي لرفع اليد عن كلا الوجوبين، بل يوخذ بنص كل من الدليلين في الوجوب و يطرح ظاهرهما في التعيين فتكون النتيجة هي الوجوب التخييري كما مروا ما في امثال المقام التي ليس للدليلين فيها نص وظاهر بل دلالتهما بالظهور والاطلاق فلا مناص عن الحكم بتساقطهما فان الحجية في المتعارضين اذا كانت بالاطلاق[٢٥])

[فيرد عليه] عدم تمامية بل عدم وجود الفرق الذي ذكره بين ما نحن فيه و بين الدليل الواحد بالاضافة الى افراد موضوعه كما اذا ورد اكرم العلماء.. الخ. اذ ان اصل شمول اكرم العلماء لهذا الفرد ـــ كزيد في المثال وذاك ـــ كصديقه ـــ انما هو بالظهور والعموم لا بالنص اذ ان العام نص في العموم لا في هذا الفرد وذاك[٢٦] ـــ ولذا كان الخاص مقدماً عليه لكون الخاص نصاً في الفرد ـــ والعام ظاهراً فيه كما صرحوا بذلك اجمعين ـــ كما ان المطلق نص في الاطلاق لا في الفرد وكما ان الكل نص فيه لا في الجزء، ففي الدليل الواحد بالاضافة الى افراد موضوعه ليس لنا نص وظاهر، اي نص في وجوب اكرام زيد وظهور في كونه تعيينياً بل لنا ظاهر ان: ظهور في شمول اكرم العلماء لزيد وظهور في كونه تعينياً (اي غير مقيد بترك الاخذ والعمل بالاخر) فكما ترفع اليد في مورد الدليل الواحد بالاضافة الى افراده فيما لو علم عدم شمول الحكم الواحد لزيد وصديقه المستلزم للتعارض لو تحفظنا على كلا الاطلاقين ـــ على الوجوب والتعيين ـــ عن الظهور

الثاني لا الاول كذا فيما نحن فيه وبتعبير ادق: ما نحن فيه صغرى هذه الكبرى ـــ التي سلم رفع اليد فيها عن الظهور في التعيين لا عن اصل الوجوب وهو الدليل الواحد بالاضافة الى افراده. اذ ان عنوان **(العالم)** و**(الفقيه)** وغيرهما من العناوين الواردة في الروايات يكون الفقيهان فردين لتلك العناوين التي هي موضوعات للحجية ولزوم الاخذ والاتباع وحيث نعلم عدم امكان شمول هذا الحكم للفقيهين المختلفين في الفتوى يدور الامر بين رفع اليد عن اصل حجية قولهما وبين التحفظ على ذلك ورفع اليد عن الاطلاق في التعيين فهذه اذاً صغرى الكبرى التي ذكرها من الدليل الواحد بالاضافة الى افراد موضوعه... الخ.

وهو قد سلم شمول هذه العناوين للفقيهين في صورة عدم الاختلاف وكذا في صورة عدم العلم بالاختلاف وانكر شمولها لهما في صورة العلم بالاختلاف للمانع الذي ذكرناه عنه اول البحث ولذا قال (ولا مانع من ان تشمل اطلاقات ادلة الحجية فتوى كل من المجتهدين المتساويين[27] اي في صورة عدم العلم بالخلاف واكثر صراحة من ذلك ما ذكره قبل ذلك بصفحات ذيل المسئلة ١٢ فليراجع[28].

[والغرض] من ذكر هذا الكلام بيان انه يرى لتلك العناوين عموماً او اطلاقاً ويرى حجية تلك الادلة اللفظية مثل اكرم العلماء في المثال ـــ الا انه منع عن شمولها لصورة العلم بالمخالفة لمانع فنقول له عدم امكان شمول الحكم للفردين يستلزم دوران الامر بين الحكم بعدم الحجية اطلاقاً (عدم الاطلاق الاول) وبين التحفظ على الحجية في كليهما ورفع اليد عن اطلاقهما في التعيين والثاني هو المتعين حسب الضابط الذي ذكره في افراد موضوع الدليل الواحد ـــ فليتدبر جيداً ـــ والخلاصة انا نقول قوله (بل يوخذ بنص كل من الدليلين في الوجوب...) ان اريد كون الدليل الواحد المذكور في عبارته سابقاً نصاً في وجوب هذا الفرد ففيه انه ظاهر فيه لا نص ومع كونه ظاهراً اذا قدم الاطلاق الاول على الثاني كان ما نحن فيه منه، وان اريد كونه نصاً في طبيعي الوجوب المراد منه الطبيعة المهملة ففيه ان

ادلة الحجية كذلك ايضاً نص في طبيعيها فما الفارق ؟

ومن ذلك كله ظهر عدم تمامية ماذكره اخيراً (وحيث ان شيئاً من ذلك لامرجح له . . .) .

[ومما يدل] ايضاً على ماذكرنا (من ان التعارض اذا كان ناشئاً من الاطلاق الثاني . . .) ما التزمه هودام ظله في باب التعادل والتراجح في المتعارضين بالعموم من وجه(٢٩) حيث التزم فيما لو كان العموم في كل منهما مستفاداً من الاطلاق بسقوط الروايتين في مادة الاجتماع ــ بلا رجوع الى المرجحات ــ لاغير معللاً ذلك بعدم التعارض بين الخبرين باعتبار نفس مدلوليهما لكون اللفظ موضوعاً للمهية المهملة المعبر عنه باللابشرط المقسمي ولاتنافي بين الحكم بوجوب اكرام العالم على نحو الاهمال وحرمة اكرام الفاسق كذلك ، وحيث ان الاطلاق ــ وهو خارج عن مدلول اللفظ ــ فيهما مستلزم للجمع بين الضدين ــ اي ان التعارض ناش منه لامن الدليلين بما هما مع قطع النظر عن الدال الخارجي على الاطلاق وهو مقدمات الحكمة ــ نرفع اليد عنهما اذ رفع اليد عن احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح .

ولا يخفىٰ ان ما التزمه هنا من سقوط ما نشأ التعارض من قبله لاغير يجري بعينه فيما نحن فيه من شمول ادلة الحجية للمتعارضين ، لو قيل بان الشمول والعموم بالاطلاق ، حيث نشأ التعارض من الاطلاق الثاني لا الاول فكيف يقال بان الصورة الرابعة ــ وهي رفع اليد عن الاطلاق الثاني في كليهما دون الاطلاق الاول فيهما ، ترجيح بلا مرجح مع انطباق الملاك المذكور في المصباح على مانحن فيه مما ذكره في التنقيح(٣٠) بل رفع اليد عن كلا الاطلاقين بلا مرجح و بلا مقتضى بل مع مقتضى العدم كما لا يخفىٰ .

واما فيما لو كان العموم في كل منهما ــ اي العامين من وجه ــ بالوضع فملخص كلامه(٣١) انه حيث كان حجية الكلام مما يتعدد بتعدد المدلول دون تعدد الدال ، امكن التفكيك باعتبار المدلول فلو سقط بعض المدلول (وهو مادة الاجتماع) عن الحجية «ولا وجه لسقوطه الا التعارض كما لا يخفىٰ» لم يكن

وجه لسقوط بعضه الآخر (وهو مادة الافتراق) «وما ذلك الا لعدم نشوء التعارض من قبله» ومبنى هذا الكلام كما ترى يجري بعينه فيما نحن فيه ــ لو كان شمول ادلة حجية فتوى الفقيه بالوضع ــ حيث كان التعارض ناشئاً من اطلاق حجية كل من الفتويين اخذ بالاخر لا ــ مثلا ــ وهذا هو الاطلاق الثاني لا من الاطلاق الاول[٣٢] وهو شمول دليل الحجية للاثنين مهملاً(اي اصل حجية كل منهما لا الحجية المطلقة لكل منهما) .

ومن الواضح عدم جريان ما ذكره في الدلالة الالتزامية ــ حيث تسقط بسقوط المطابقية على مبناه من تبعيتها للمطابقية ثبوتاً واثباتاً تبعية المعلول لعلته فيما نحن فيه ، وذلك لعدم تبعية الاطلاق الثاني للاول وعدم كونه لازماً له كما لا يخفى ، اذ مع تمامية الاول يمكن ان يوجد الثاني ــ لو تمت مقدمات الحكمة فيه ولم يوجد مانع كاستلزامها الجمع بين الضدين او النقيضين ــ ويمكن ان لا يوجد لو لم تقم ووجد مانع ــ فتدبر[٣٣] . هذا اضافة الى ان الشمول لمورد الافتراق ان كان بالنص فلمورد الاجتماع كذلك ، وان كان بالظهور ــ كما هو الحق ــ فلمورد الاجتماع كذلك فيدخل ما نحن فيه تحت كبراه المذكورة في التنقيح (و يرده ان موارد التعارض بين الدليلين التي منها المقام لا يمكن قياسها بما اذا كان لكل من الدليلين نص وظاهر وامكن الجمع بينهما بحمل الظاهر من كل منهما على نص الآخر فان القياس مع الفارق ، اذ في تلك الموارد لا مقتضي لرفع اليد عن كلا الوجوبين بل يوخذ بنص كل من الدليلين في الوجوب و يطرح ظاهرهما في التعيين وتكون النتيجة هو الوجوب التخييري كما مر ، واما في امثال المقام التي ليس الدليلين فيهما نص وظاهر بل دلالتهما بالظهور والاطلاق فلا مناص من الحكم بتساقطهما ...)[٣٤] و بذلك ظهر التناقض بين كلامية فدقق .

الوجه الرابع : ان العرف والوجدان حاكمان بعدم التساقط في صورة التعارض بل بالرجوع الى المرجح ان كان ، والا فالتخيير، الا ترى ان من اضاع الطريق في مَسبعة ــ او حتى في مكان عادي ــ فدلّه خبير على طريق وآخر على

آخر الا تراه ان فقد المرجح يرى التخيير بين الطريقين لا التساقط والرجوع الى الاصل كما انه لا يسلك الطريق الثالث ــ وان احتمل بدواً بلا قيام امارة عليه كونه موصلاً ولو كان المولى قد امره سلوك ما اخبره به اي عبد من عبيده فاخبره كل بطريق ، الا تراه ، ان سلك احدهما معذوراً دون ما لو سلك الثالث ؟ والا يرى نفسه ان سلك احدهما بريء الذمة دون ما لو سلك الثالث ؟ وكذا لو امره باعطاء الدرهم لاحوج فقير اخبره عنه احد مواليه فاخبره مولى ، ان هذا هو الاحوج وآخر ان ذاك هو الاحوج اتراه يحق له اعطائه لثالث ، يحتمل بدوا ــ احوجيته ؟ و بذلك ظهر ايضاً ما في التزامه بعدم الاشكال في الالتزام بالثالث بعد سقوط المتعارضين عن الحجية بالنسبة للمدلول المطابقي للمعارضة(٣٥) بل يمكن ان يكشف انّا من عدم جواز سلوك الثالث وجداناً وعرفاً ولو مع احتماله بدواً ، ان المتعارضين غير متساقطين ــ فتدبر ، و بذلك يكون العرف والوجدان هو المرجح ، للالتزام بالصورة الرابعة من صوره الآنفة الذكر(٣٦) .

[الوجه الخامس] ــ النقض بما لو تبدل رأي المجتهد فعليه ان يلتزم بعدم حجية كلا الرايين ، اذ شمول ادلة الحجية لهما مستلزم للتناقض او التضاد على ما ذكره فتأمل(٣٧) ــ وبما لو تناقض رأي اعلم هذا الزمان مع اعلم زمان سابق او مع مطلق من كان فقيهاً ، فلو لم يلزم التناقض في مرحلة الامتثال ــ لتعدد الزمان او المكلف ــ (مما يكون جواباً ايضاً عن شمول دليل الحجية للمتقارنين ــ لزم في مرحله الجعل لكون موضوع الاحكام الكلي الطبيعي والزمان ظرف ، فتأمل اللهم الا ان يلتزم بكلا النقضين فتأمل .

والحمد لله رب العالمين



هوامش الخاتمة

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ج ١ ص ١٣٧ .

(٢) لا يخفى ان هذا الجواب متضمن للجواب الحلي ايضاً وسيأتي بعد اسطر.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى /ج ١ / ص ٤٣ ـــ .

(٤) وذلك مستلزم لكون احد الحكمين واقعياً والآخر ظاهرياً ـــ فتأمل (وسيأتي وجهه) .

(٥) المصدر.

(٦) مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٦٦ـــ٣٦٧ .

(٧) اذ ان كلامه مدظله في هذا الفرض وعلى هذا المبنى .

(٨) التنقيح ج ١ ص ٢٤٣ .

(٩) وجهه : امكان ان يلتزم بحرمة التسبيب لعدم الحجية (اي يحرم عدم الاخذ بها المسبِّب لعدم الحجية فتأمل وقد يقال في وجهه امر آخر) .

(١٠) اذ قد يقال باحتمال كون غيرهما طريقاً او يقال بعدم منجزيته فيما لو كان المتعلق امران متعارضا الطريقية فتأمل .

(١١) اذ لو سلم بنائهم ـــ في هذه الصورة ـــ فهو على تقليد الاعلم لا على لزوم الاخذ باحدهما الا ان يقال : ان لزوم تقليد الاعلم يستفاد من بنائهم وتعميم الحجية يستفاد من اطلاقات ادلة التقليد و بضمها مع عدم امكان الجمع يستفاد لزوم الاخذ باحدهما ـــ فتأمل .

(١٢) المصباح ج ٣ / ص ٣٣٦ـــ٣٦٧.

(١٣) وقد التزم في التنقيح بذلك في صورة عدم العلم بالمخالفة فراجع ص ١٦٦ .

(١٤) اي لا يلزم المانع الذي ذكره دام ظله من الجمع بين الضدين او النقيضين .

(١٥) التنقيح ص / ٢٤٣ـــ٢٤٤ .

(١٦) التنقيح ص ١٦٦ .

(١٧) المصدر.

(١٨) وحينئذ تكون منجزية هذا ومعذرية ذاك مشروطة بالاخذ به لاستحالة كونها مطلقة .

(١٩) والمعذريتان وان لم تتعددا نوعاً الا انها متعددتان شخصاً لاستحالة صدور الواحد الشخصي من علتين مستقلتين اجتماعاً وتبادلاً وتعاقباً .

(٢٠) في مصباح الاصول المجلد الثاني ص ١٠٨ .

(٢١) هذا المبحث يرتبط من وجه ـــ ببحث اجتماع الامر والنهي وحيث انه واد عميق نتركه لمحله .

(٢٢) التنقيح ١٣٩ .

(٢٣) المصدر .

(٢٤) المصدر ١٣٨ .

(٢٥) التنقيح ١٣٨ ـــ ١٣٩ .

(٢٦) فعلى الاول دلالته بالمطابقة وعلى الثاني بالتضمن .

(٢٧) المصدر ١٦٦ .

(٢٨) المصدر ص / ١٥٩ فصاعداً .

(٢٩) مصباح الاصول ٣ ص / ٤٢٩ـــ ٤٣٠ .

(٣٠) والخلاصة ان الاخذ بالعامين من وجه في مادة الافتراق دون الاجتماع ليس بلا مرجح ، اذ التعارض في الثانية دون الاولى فكذا في الاطلاقين .

(٣١) المصدر ٤٢٨ـــ ٤٢٩ .

(٣٢) المذكور في التنقيح في السطر الاول من ص / ١٣٩ .

(٣٣) هذا ولنا اشكالات عديدة على اصل ما التزمه في العامين من وجه (من ص/٤٢٧ الى ٤٣٠ اضربنا عنها لعدم ارتباطها بما نحن فيه .

(٣٤) التنقيح ١٣٨ .

(٣٥) المصباح ج ٣ / ص ٣٧٠ .

(٣٦) وبعبارة اخرى : الامر يدور بين كون عدم امكان الاطلاق الثاني دليلاً على عدم الشمول اصلاً ، او الشمول قرينة مُقامية على عدم الاطلاق الثاني والعرف والوجدان يحكمان الثاني اي يرون شمول دليل الحجية للاثنين ورفع اليد عن اطلاقهما الثاني .

(٣٧) اذ قد يجوز له اتباع الرأي الاول ـــ لعدم العلم بانه سيوجد له رأي مخالف ـــ فتندرج هذه الصورة في صورة الجهل بالمخالفة (الاعم من السالبة بانتفاء الموضوع) التي التزم فيها بجواز التقليد .

مسيرة العالم المجاهد
السيّد مرتضىٰ الشيرازي

النشأة والشخصيـــة :

وُلد سماحة العلّامة المحقق حجّة الإسلام والمسلمين السيّد مرتضىٰ الحسيني الشيرازي في مدينة العلم والأدب والجهاد مدينة كربلاء المقدسة عام ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥ م، حيث يرقد معلم الحرية وشهيد الحق والإنسانية الإمام الحسين بن علي (ع) .

وهو ثاني أنجال المرجع الديني الأعلىٰ آية الله العظمىٰ السيّد محمد الشيرازي (دام ظله) .

ينحدر من أُسرة علمية عريقة في العلم والجهاد والمرجعية .

فمنذ أكثر من قرن والمرجعية الدينية لم تنقطع عن هذه الأُسرة، فقد تسلم عام ١٣٨٢ هـ المرجعية والزعامة الدينية عميد هذه الأُسرة آية الله العظمىٰ السيّد محمد حسن الشيرازي (ت ١٣١٢ هـ) وهو الذي خلّد التاريخ اسمه بأحرف من نور وذلك لمواقفه الإسلامية ضد الاستعمار. فما من باحث في التاريخ المعاصر إلاَّ وركع إجلالاً لمواقف هذا العالم العملاق، خصوصاً موقفه الذي تجسّد في فتواه الشهيرة التي أشعلت نار المقاومة الإسلامية في إيران ضد الاستعمار .

وإذا عرفنا أن حركات المقاومة ضد المستعمرين استلهمت من ثورة المجدد الإصلاحية، لأدركنا مدى أهمية فتوى المجدد (قدس سره) .

وبعد المجدد انتقلت المرجعية إلى واحد من أبرز تلامذته وهو آية الله

العظمىٰ الميرزا محمد تقي الشيرازي (ت ١٣٨٨ هـ) الذي سار على نهج أُستاذه المجدد وقاد ثورة العشرين في العراق .

ومن أعلام هذه الأُسرة آية الله العظمىٰ الميرزا علي الشيرازي نجل المجدد الشيرازي (ت ١٣٥٥) .

ومن أعلامها آية الله العظمى السيد عبد الهادي الشيرازي (ت ١٣٨٢ هـ)، وآية الله العظمى السيد مهدي الشيرازي (ت ١٣٨٠ هـ) الذي وجدت الأُمة فيهما مصداقاً كاملاً للفضيلة والعلم والتقوى والورع .

والده :

هو آية الله العظمىٰ السيّد محمد الحسيني الشيرازي (دام ظله) .

كتب موسوعة ضخمة في الفقه الاستدلالي العميق وقد بلغ عدد أجزائها ١٢٥ مجلداً، ولا زال يواصل مسيرة التصنيف .

واستناداً إلى هذه الموسوعة العملية النادرة وإلى كتب الأُصول التي ألفها سماحته، فقد شهد جمع من المجتهدين من أهل الخبرة لأعلمية سماحته في هذا العصر .

وسماحته اليوم من أبرز العلماء المتصدين لإدارة شؤون الأُمة الإسلامية، والمشهور في الحوزات العلمية بحسن إدارته ووعيه لقضايا الأُمة، ويمارس دوره من بيته المتواضع في مدينة قُم المقدسة ويرعى الكثير من المؤسسات العلمية والإنسانية في العديد من بلاد العالم .

أساتذته :

أنهىٰ العلاّمة السيّد مرتضىٰ الشيرازي دراسته الابتدائية في كربلاء المقدسة وذلك في مدارس حفاظ القرآن الكريم. التي كان والده المعظم قد أسسها ورعاها لغرض تربية جيل إسلامي جديد، ليحمل لواء الإسلام عالياً، ويدافع عن مبادئه في كل مكان، وتحقق هذا الهدف السامي، رغم حملات الإبادة التي كانت تشنها زمرة الطغيان في بغداد على مؤسسات والده .

ثم التحق بحلقات الدروس الحوزوية الدينية في (مدرسة الرسول الأعظم صلّىٰ الله عليه وآله وسلم) في الكويت، التي أسسها سماحة الإمام الشيرازي .

وقد أولاه والده المعظم أشد عناية، فكان أُستاذه الأول، وأخذ من علومه الفقهية والأُصولية وما يتعلق بأُصول استنباط الأحكام الشرعية. فغدا العلامة السيد مرتضى الشيرازي بعد حوالي العقدين من الزمان ـ معبئين بالبحوث العلمية والدراسة وملازمة أبيه ـ غدا مجتهداً قادراً على استنباط الأحكام، وهو لم يزل في ريعان شبابه، مما حدا بجمع من الفقهاء أن يشهدوا بمستواه العلمي المتميز وكتبوا له إجازات الاجتهاد، منهم :

ـ سماحة آية الله المعظم الشيخ مسعود السلطاني (قدس سره)[١] .

ـ سماحة آية الله المعظم السيّد محمد الفاطمي[٢] .

ـ سماحة آية الله المعظم الشيخ الأردكاني[٣] .

ـ وآخرين طلبوا عدم ذكر أسمائهم .

كما أن عمه سماحة آية الله المعظم السيد صادق الشيرازي[٤] قد أولاه عناية خاصة ودرّسه مختلف العلوم الإسلامية الفقهية والأُصولية .

كما أنه درس عند سماحة آية الله العظمى الشيخ حسين الوحيد[٥] لسنوات عديدة .

---

(١) من أجلاء العلماء وأساتذة الخارج في قُم، توفي عام ١٤١٢ هـ .

(٢) من العلماء الأجلاء والأساتذة المشهود لهم بالفضل وهو مدرس بحث الخارج، له حاشية مطبوعة على العروة الوثقىٰ للمحقق اليزدي (قدس سره) .

(٣) من كبار علماء طهران المشهور بعلمه وتقواه .

(٤) من العلماء الذين يشار إليهم بالبنان، مؤلف شهير وأُستاذ بحث الخارج في قُم، مشهود له بالعمق العلمي ومنتهى الورع والاحتياط في الدين، صدر له ستون مؤلفاً علمياً من أبرزها (بيان الأُصول) و (شرح العروة الوثقى) .

(٥) من كبار العلماء والمجتهدين المشهود له بالتفوق العلمي ويُعدّ درسه اليوم أهم درس في حوزة قُم العلمية حيث يحضره آلاف الطلبة والمدرسين .

التــدريس :

منـذ حوالي خمسـة عشر عامـاً بدأ بتـدريس الفقـه والأُصـول وقـد اشتغـل بتدريس (الرسائل) للشيخ الأنصاري عام (١٤١٠ هـ) وكان يحضر درسه من كان يمتلك الذهن الحاد والقابلية والـذكاء، لأن درسـه تميز بـالعمق العلمي والدقـة في البحث والتعبير .

كما أنه درّس كتاب (كفاية الأُصول) للمحقق الآخـوند الخـراساني وكتـاب (شرح المنظومة) للمحقق السبزواري .

كما أنه محاضر مخضرم وقدير وله الكثير من المحاضرات الفكرية المسجلة .

وتمكن من خلال دراساتـه ومحاضراتـه وضمن جهاز والـده، أن يربي جمعـاً غفيراً من التلامذة الذي تحملوا مسؤولياتهم لخدمة مسيرة الأُمة الإسلاميـة، فمنهم الخُطباء والكُتّاب والمدرّسون .

ومن المؤمل أن يكون لهذا الجيل المثقف الصاعد شأن كبير ودور إيجابي وبناء في المستقبل بإذن الله .

كتاب شورىٰ الفقهاء

نظرية شورىٰ الفقهاء، مشروع تقـدمي نهضوي لإصـلاح وضع الحـوزات العلميـة وواقع الأُمـة، والسير بهـا قدمـاً إلى الأمام، وهي تعني قيـام مهمة جبهـة موحدة، والعمل المشترك الجمعي لخدمة الإسـلام، ولانقاذ المسلمـين من واقعهم المأساوي الأليم .

وقد أنزل الله تعالىٰ سورة تحت عنـوان (الشورىٰ)، وقـال في صفة المؤمنـين **﴿وأمرهم شورىٰ بينهم﴾** . .

أكّد على هذه النظريـة، وهندسهـا، وعالـج مشكلاتهـا العلمية والفقهيـة، سماحة الإمام الشيرازي دام ظله، منذ ثلاثين عاماً[1]، وكان ممن آمن بهذه النظرية

(١) راجع كتاب سماحته (حوار حول تطبيق الإسلام) الذي طُبع قبل حوالي ثلاثين عاماً .

عن وعي وإدراك عميقين، هو نجله سماحة العلاّمة الجليل السيّد مرتضىٰ الشيرازي، فانبرى متحمساً يحاضر ويكتب ويجاهد بأساليب مختلفة لنشر هذه النظرية في الأوساط العلمية والثقافية والسياسية .

من الخطوات المركزية التي خطاها سماحته لخدمة الفكر والحوزات العلمية تأليفه لكتاب (شورىٰ الفقهاء ـ دراسة فقهية أُصولية)[1]، وقد أتمّ الجزء الأول من الكتاب في ١٣ رجب المرجب ١٤١٠ هـ، ويقع في (٥٠٠) صفحة، وطبع مرتين، ويقع المجموع في ستة أجزاء لم تطبع لحدّ الآن .

والجدير بالذكر أن ننوّه إلى النقاط التالية حول هذه الدراسة :

١ ـ العمق العلمي :

كل كتاب أو دراسة تثمّن بمدىٰ عمقها العلمي، فيكتب لها الخلود علمياً، أو تذهب مع أدراج الرياح. وحقيقة الأمر أنَّ هذا الكتاب هو ثمرة جهود مضنية لمجتهد فاضل، أستاذ محقق، وجاءت مواضيعه مشبعة بالتحقيق، تناولت كل أشكال محتمل، وكل فرع فقهي يمس صميم البحث، وناقشته بأُسلوب موضوعي دقيق، ووضع أمام كل سؤال أحسن الأُجوبة .

واعتمد المؤلف في بحثه الفريد على ٩٣ مصدراً علمياً منها ١٤ كتاب تفسير و ٧ كتب من أُمهات كتب الحديث و ٢٢ كتاباً فقهياً مثل الجواهر والمكاسب وحاشية الايرواني والأصفهاني واليزدي وموسوعة الفقه، وغيرها. كما واعتمد على ١٤ كتاباً أُصولياً مثل حاشية الآخوند على الرسائل وبحر الفوائد وكتاب الأُصول لوالده المعظم الإمام الشيرازي .

وأما في التحقيقات السندية فاعتمد على أهم الكتب الرجالية مثل الفهرست، ورجال النجاشي، ورجال الكشي، ومعجم رجال الحديث وغيرها .

ومن البحوث التي تناولها المؤلف في (الباب الأول، الفصل السادس)

(١) هذا الكتاب وثيقة علمية اعتمد عليها جمع من الفقهاء في إجازات الاجتهاد التي حرروها لسماحته السيد المرتضى الشيرازي ـ المترجم له ـ .

تفصيل الإستدلال (ببرهان الدوران والترديد) وناقش الدليل في ٢٣ صفحة، ثم انتقل إلى (الفصل السابع) وأبحر في الإستدلال بقاعدة (دفع الضرر المحتمل) وناقشه مفصلاً في ٥٢ صفحة .

وفي (الباب الثامن، الفصل الأول) تناول بالبحث مسائل سبع وهي :

وجوب الإشارة، حرمة المنع، وجوب ردع المانع، وجوب سعي المشير لتطبيق محتواها، وجوب طلبها، وجوب العمل على طبقها، وجوب الفحص عن صحة الرأي .

وفي الفصل الثاني من نفس الباب تناول (بيان حكم تخالف رأي أكثرية شورى الفقهاء مع أكثرية الأمة) .

وهكذا. . . نشاهد أنه بحث أدق المسائل العلمية، وعالجها بالدليل الإجتهادي، وإن فقد فبالأصل العملي.

وأسلوبه في البحث العلمي، كأسلوب الفقهاء في الكتب الإستدلالية مثل المسالك والجواهر ومفتاح الكرامة وموسوعة الفقه وغيرها. . . إلاّ أنه حاول أن يجمع بين العمق العلمي والسلاسة الأدبية حسب الإمكان .

٢ ـ الإبداع :

لقد اعتاد العلماء في الحوزات العلمية في بحوثهم أن يطوروا الأبواب والمواضيع المطروحة، فيفصلون فيها، ويذهبون في التعمق في تفريعاتها وأدلتها .

أما كتاب (شورى الفقهاء) فهو الأول في موضوعه، ولم يتناول إلى الآن عالم تحقيق هذا البحث، بهذه الصورة والمستوى الذي طرحه سماحة السيد مرتضى الشيرازي في دراسته، إذ أن كتب الفقهاء تتطرق غالباً إلى بحوث العبادات أو المعاملات أو الإيقاعات أو ما شابهها، أما هذا الكتاب فتح باباً علمياً جديداً على مصراعيه، وسيدخله في المستقبل كل من يهمه معالجة أوضاع المرجعية والحوزات العلمية والأمة بوجه عام .

٣ ـ أهميــة الموضــوع :

إن نظرية (شـورىٰ الفقهاء) تشكـل أساسـاً استراتيجيـاً في حل معضـلات عالمنا الإسلامي الذي يرتطم بأمواج الديكتاتورية، سواءاً على صعيد الحكم حيث سلطة الحاكم الواحـد، والحزب الـواحد، أو عـلى صعيد المـرجعية، حيث تبـذل جهـود مكثفة من بعض المحسـوبين عـلى مرجعيـات معينـة لتضعيف المـرجعيـات الاخـرى المنـافسـة، وأن تـأسيس مجلس لشـورى الفقهـاء، يضمن حقـوق كـل الأطراف المرجعية وتحترم آراء الأُمة، وترتفع الكفاءات إلى سدة المرجعيـة، وطرح هكذا مشروع لمجلس فقهاء، لقيـادة الأُمة دينيـاً، إنما هـو في غايـة الأهمية كـما هو أوضح من أن يخفى[١] .

وللمؤلف كرّاس جميل حول بطل الإسـلام الأول الإمام أمـير المؤمنين تحت عنـوان (أضواء عـلى حياة أمـير المؤمنين) كتبـه للشباب بـأُسلوب جميل ومعلومـات جذابة .

---

(١) للتفصيل راجع (شـورى الفقهاء المـراجع دراسـة تحليلية حـول القيادة المـرجعية الجـماعية) للشيخ ناصر حسين الأسدي حول أهمية هذا الموضوع .

المصادر

القرآن الكريم

نهج الفصاحة

نهج البلاغة

١ـ التفاسير

تفسير علي بن ابراهيم القمي

التبيان

التفسير الكبير

تفسير ابن عباس

تفسير ابن اثير

تفسير ابن كثير

تفسير الخازن

الجواهر في تفسير القرآن الكريم

روح المعاني- الكشاف

الميزان في تفسير القرآن

الفرقان في تفسير القرآن

المنار

مدارك التنزيل وحقائق التأويل

مجمع البيان

٢ـ كتب الحديث

بحار الانوار

تحف العقول

عوالم العلوم والمعارف والاحوال
غرر الحكم
وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة
مستدرك الوسائل
ميزان الحكمة

٣ــ الكتب الفقهية:

مستند الشيعة في احكام الشريعة
مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة
مسالك الافهام في شرح شرائع الاسلام
جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام
المكاسب
حاشية الايرواني على المكاسب
حاشية الاصفهاني على المكاسب
حاشية المكاسب لليزدي
هداية الطالب الى اسرار المكاسب
العروة الوثقىٰ
مستمسك العروة الوثقىٰ
التنقيح في شرح العروة الوثقىٰ
شرح العروة الوثقى
نهج الفقاهة
الاجتهاد والتقليد (الفقه)
الحكم في الاسلام (الفقه)
الواجبات والمحرمات (الفقه)

البيع (الفقه)

القضاء (الفقه)

مهذب الاحكام

المحاكمة في القضاء

دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية

٤ــ الكتب الاصولية

الرسائل

حاشية الاخوند على الرسائل

بحر الفوائد في شرح الفرائد

اوثق الوسائل في شرح الرسائل

كفاية الاصول

حاشية المشكيني على الكفاية

الوصول الى كفاية الاصول

نهاية الدراية

نهاية الافكار

حقائق الاصول

محاضرات في اصول الفقه

مصباح الاصول

دروس في علم الاصول

الاصول

٥ــ الكتب الرجالية واللغوية

رجال علي بن داود

رجال النجاشي
رجال الكشي
الفهرست
تنقيح المقال في علم الرجال
الجامع في الرجال
معجم رجال الحديث
لسان العرب
مجمع البحرين

٦ــ كتب اسلامية مختلفة

ألارشاد
الحكومة الاسلامية
الذريعة الى تصانيف الشيعة
الشورىٰ في الاسلام
شورى در قرآن وحديث
الصحيح من سيرة النبي الاعظم (ص)
مصادر نهج البلاغة
كلمة الامام المهدي (عج)

بالاضافة الى الكتب المنقول عنها بالواسطة مثل:

انوار التنزيل
الاحتجاج
دعائم الاسلام
روضة الكافي

الفقيه

دستور معالم الحكم

البصائر

الذخائر

النهاية في غريب الحديث

تنبيه الخواطر

احكام القرآن

مكارم الاخلاق

قرب الاسناد

الصافي

عيون اخبار الرضا (ع)

اكمال الدين واتمام النعمة

ادب الدنيا والدين

سراج الملوك

مطالب السئول

نهاية الارب

شرح المفاتيح

تفسير النعماني

منية المريد

علل الشرايع

الغيبة

المناقب

الدر المنثور

نوادر الراوندي

مقاتل الطالبيين
الامتاع لابن هشام
السيرة لابن هشام
السيرة للمقريزي
اثبات الهداة
امالي الصدوق
امالي الطوسي
علل الشرائع
روضة الواعظين
الخصال
مغازي الواقدي
غوالي اللئالي
اعلام الورىٰ
الاختصاص
كنز الكراجكي
كتاب سليم بن قيس الهلالي
المحاسن
صحيفة الرضا(ع)
بصائر الدرجات
معاني الأخبار
قرب الاسناد

الفهرس

الباب الاول

الباب الثاني

